

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**La religiosidad de los bamileké, pueblo del oeste de Camerún y el
cristianismo**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Theodore Lejeune Nken

Directora

Montserrat Abumalham Mas

Madrid, 2014

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGIA.
(Instituto de Ciencias de las Religiones.)



***LA RELIGIOSIDAD DE LOS BAMILEKE, PUEBLO
DEL OESTE DE CAMERÚN Y EL CRISTIANISMO.***

TESIS DOCTORAL.

Doctorando: THEODORE LEJEUNE NKEN.
Directora Prof. Doña MONTSERRAT ABUMALHAM MAS

Madrid, 2014

SUMMARY.

This doctoral thesis with the title "**The religiosity of the Bamileké, People of West Cameroon and Christianity**", presented by THÉODORE LEJEUNE NKEN, under the direction of Doctor MONTSERRAT BROWERS MAS has as a general objective, "to determine within the African and Cameroonian context, beliefs and religiousness of the Bamileké people, their confrontation with the arrival and penetration of Christianity and their spiritual incident with the positive and negative effects originated, direct or indirectly, up to their reality in the 21st century.

This broad objective must be realized with different particular objectives:

- To determine the beliefs and the contents of the primitive religion of the Bamileké people.
- To investigate how those deeply rooted, ideas and beliefs affect and involve the personality of the Bamileké.
- To study the process of Christianization and if the arrival and action of the Christian missionaries represents a cultural shock that introduces a dissonance that breaks and disturbs the balance and the individual and social traditional stability.
- To analyze the meaning of the African prophetic and the so-called African independent churches, and its influence on the process of Inculturation, which is to seek an encounter between Christianity and the beliefs and values of primitive religiosity?
- To recognize and evaluate points of friction between the beliefs and ancient religious forms and the demands of the Christian proposal that breaks the balance and the social and religious stability of the Bamileké people.
- To identify the socio-political context in which the encounter between the primitive beliefs and the demands of the Christian proposal, especially after the independence, and its possible conflict and solution of the same.
- To inquire into the meaning and application of Inculturation and its possible harmonious effect between Christian demands and values and ancestral customs that make up the Bamileké people.
- To know the possible proposals for the figure and meaning of Christ, search of a Christology that can be presented and adapted to the ways of understanding life, death, and more back in the Bamileké, in search of an acceptance of Christianity within the culture and religion of these people.

Through a comprehensive study in chapters, dedicated to the Bamileké people, their beliefs and practices in their traditional religion, with the effects on the lives and attitudes of this town it is examined the African prophetic and the process of Inculturation, dedicating two large final chapters to Christianity and the Bamileké, with their problems, differences and shock up to the present time. Of the research conducted, the following conclusions are reached:

1 - Without understanding the cult of the ancestors and the fear of them and not be considered as such by their descendants, the Bamileké personality cannot be understood. All their vital process revolve around these primitive religious belief if this people, which, of course, survive, despite the profound changes in socio-economic circumstances that have occurred in recent times.

2 - The arrival of Christianity assumed a strong mental shock, a dissonance, affecting social and religious structures of the Bamileké, but not with solidity and consistency. It is necessary to distinguish between what we can call a first wave of evangelization, until World War II and independence, and another subsequent to this date, and, from the religious point of view, since Vatican II that will be decisive in how to render the Gospel.

3 - The first missionaries, with the occidental mentality of their native lands, tried to transplant their conception of the life and the sin ignoring and despising the ancient beliefs and customs. Both Catholics and Protestants, achieve an adhesion to the new religion and their requirements, without conviction or conversion, but affecting the conceptions of the primitive religion in regard to marriage, polygamy and family, which, initially, and largely, they're supposed a destructuring of the ancient company And affected the community system of their forbears, nevertheless on having not been a deep conversion in most cases, the Christian being did not affect the deep and deep-rooted beliefs that they tried to make compatible, returning to the same ones when a need was harassing the believer.

4- Although given the influences of Christian churches who are institutionalized, Catholic and Protestant, it is evident based on Christianity that are African independent churches which has meant closer-rooted to the real life of the people, so that in the process of change that is taking place should also be taken into account its influence. Next to this apparent religious influence appears strong and meaningful represented by economic change and, especially, the development of cities, where it has migrated much of the Bamileké people looking for new possibilities of wealth, producing social change from rural life to another predominantly urban.

5 - Though in the process of independence there was a moment of rejection of the missionaries, for considering them as representatives of the colonialism, the radical change that the Inculturation supposed as adequacy of the Christianity to the

autochthonous culture, with the adjustment of the liturgy, the presentation of Christ's figure as great forefather and the appearance of a clergy and native hierarchy, they have offered a new occasion of acceptance and expansion of the Christianity.

6 - The religiosity of the Bamileké lies between the acceptance of Christianity within the Catholic churches (25%) and Protestant (21%) how organized and institutionalized, African independent churches in a minority of approximately 4%, animism and traditional religion 40% and approximately 10% moving in the unbelief or primitive sects.

7- Really within Bamileké society the male figure moves with superiority; the woman is an instrument at the service of procreation and work, and does not have social relevance in life. In this aspect, Christianity has been a release for the woman who, in addition, in the religious sphere, has had highly significant importance and prominence to keep religious activity due to the lack of priests and pastors enough.

8 - In the context of Cameroon where in the north there is a wide Muslim population, at the moment, Islam has not affected the Bamileké people, though in these conclusions I emphasize, towards the future, the worry of priests and ecclesiastic hierarchies on the attitude of the belligerent and expansionism of Islam since it is happening in other nations of "Black Africa".

9 - The obtained conclusions confirm in their general terms the hypotheses formulated in this thesis, which inside the limited included area can represent a contribution to the knowledge of the religiousness in Cameroon and in the rest of sub-Saharan Africa, where there is the most ample field of investigation and study.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I:	8
OBJETIVOS, HIPÓTESIS, METODOLOGÍA Y FUENTES.....	8
1.1.- Objetivos.	8
1.2.- Hipótesis.	10
1.3.- Metodología y fuentes.	11
CAPÍTULO II:	15
EL FENÓMENO RELIGIOSO.....	15
2.1- La experiencia religiosa.	20
2.2- Lo absoluto.	23
2.3- los místicos.	25
2.4- La contribución del siglo XIX.....	28
2.5-El hombre religioso y la experiencia vivida.	33
2.6- Mitos, Símbolos y Ritos.	38
CAPÍTULO III:	52
RELIGIONES PRIMITIVAS AFRICANAS.....	52
3.1- El alejamiento de Dios.....	55
3.2- Los mediadores.	57
3.3- El negro africano como individuo.....	60
3.4- El negro africano como ser religioso.....	62
3-4-1. <i>Las sociedades iniciáticas</i>	63
3-4-2. <i>El Tótem</i>	68
3-4-3. <i>El Tabú</i>	72
3-4-4. <i>Los Hechiceros</i>	76
CAPÍTULO IV:	86
EL PUEBLO BAMILEKÉ.....	86
4.1- Educación y Salud.	89
4.2- Breve historia de Camerún.	91
4.3- Los Bamileké.	94
4.4- Estructura social y económica.....	102
4.5- La figura del Rey.	110
4.5.1- El Nombramiento de los Reyes.....	111
4.5.2- <i>El La 'kam (bosque real y místico)</i>	113
CAPÍTULO V:	114
LAS CREENCIAS DE LOS BAMILEKÉ.....	114
5.1- Divinidad y Divinidades.....	116
5.2- La Filosofía de la muerte.	124
5.3- La Concepción del tiempo.....	127
CAPÍTULO VI:	130
PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LA RELIGION TRADICIONAL.....	130
6.1- El culto a la muerte.	130
6.2- La autopsia tradicional.	134
6.3- La viudez.....	143

6.4- Curanderos, Videntes, Adivinadores, Brujos y Jefes de familias.....	145
6.5- Los ritos iniciáticos.....	153
6.6- Algunas plantas especiales utilizadas en prácticas religiosas.	156
CAPÍTULO VII:	160
CONSECUENCIAS DE LA RELIGIÓN TRADICIONAL SOBRE LA VIDA ESPIRITUAL DE LOS BAMILEKÉ.	160
7.1- Consecuencias sobre la personalidad.	160
7.2- Consecuencias económicas y sociales.	169
7.3- Consecuencias sobre la concepción del tiempo.....	173
7.4- Consecuencias sobre la elección de un sistema social.....	174
7.5- Consecuencias sobre el desarrollo del pueblo.	176
CAPÍTULO VIII:	182
PROFETISMO AFRICANO E INCULTURACIÓN.	182
8.1- Las Iglesias Independientes Africanas. (IIA).	188
8.2- El kimbanguismo.	190
8.3- Inculturación.	195
8.3.1- <i>La teología africana.</i>	199
8.3.2- <i>Principales tendencias teológicas.</i>	205
8.3.3- <i>Reivindicar la Negritud.</i>	210
8.3.4- <i>Litúrgica y estructuras eclesíásticas.</i>	215
8.3.5- <i>Inculturación de los pastores.</i>	222
8.3.6- <i>Mujeres africanas.</i>	224
8.3.7- <i>Misterio de curación.</i>	228
8.3.8- <i>Matrimonio cristiano.</i>	233
CAPÍTULO IX	239
LOS BAMILEKÉ Y EL CRISTIANISMO (I).	239
9-1. El Cristianismo en el País Bamileké.	242
9-2. Adoración y culto a los antepasados.	244
9-3. Los Rituales.....	248
9-4. Prácticas de adivinación.	250
9-5- Poligamia y Matrimonio.....	252
9-6. Los efectos en el ámbito religioso y social.	259
CAPÍTULO X	272
LOS BAMILEKÉ Y EL CRISTIANISMO (II).	272
10-1. La postura de las iglesias.....	278
10-2. El choque entre la Iglesia Católica y los nacionalistas. ...	285
10-3. Búsqueda de una Iglesia Católica local del pueblo bamileké.	295
10-4. Inculturación del culto a los antepasados.	308
10-5. La cristología de la inculturación.	316
10.6 Hacia el futuro.....	324
CONCLUSIONES.	338
BIBLIOGRAFÍA.	342
ANEXO.	384
CARTA COMUN DE LOS VICARIOS APOSTÓLICOS DE CAMERUN A LOS FIELES.....	384

REPLICA DE LA UNIÓN DE LOS PUEBLOS DE CAMERÚN (UPC).	395
CARTA APOSTÓLICA « MAXIMUM ILLUD ».....	416
EL REPARTO DE ÁFRICA Y LA CONFERENCIA DE BERLÍN (1885-1886)	443
ESTADÍSTICAS	451
IMAGENES DEL PUEBLO BAMILEKÉ	454
ARTE BAMILEKE	462

INTRODUCCIÓN.

Por unas u otras razones, la realidad, hoy, es que está creciendo en el mundo el interés por todo lo africano aunque existe una notable diferencia entre el norte y el África subsahariana o África negra, sobre la que se sabe muy poco o, por lo menos, aparece en los medios de comunicación en contadas ocasiones. Los medios informativos españoles, podría decir occidentales, guardan un cerrado silencio y se limitan a presentar, de vez en cuando, imágenes de madres con niños desnutridos y escuálidos o noticias sobre las, por desgracia, guerras fratricidas con sus horrores más llamativos e importantes, “con lo que relegan nuestro conocimiento de África a su lado sombrío y negativo: el hambre de sus gentes y las crueldades y atrocidades de sus gobernantes. Perdemos, así, por ignorancia toda su riqueza humana y cultural que viene de sus antepasados”¹.

La primera observación que debo hacer es que cuantas referencias, inevitables, se hacen de África, en este trabajo de

¹ Combarros, M., (1993), *Dios en África*, Mundo Negro, Madrid, p. 9.

investigación se están refiriendo al África negra. Aunque hay una tendencia generalizada a considerarla como un bloque cultural homogéneo, esta visión está muy lejos de la realidad ya que hay más de dos mil pueblos diferentes que tienen peculiaridades propias lo que obliga a rechazar esquemas predeterminados y afirmaciones estereotipadas que tienden a transmitir la creencia, desde el desconocimiento y, a veces, desde el desprecio, de que el África negra no tiene una cultura o ésta carece de definición y valores.

Sin embargo, el África negra, está ahí, misteriosa y palpitante de vida, como una herencia milenaria de historia y de cultura, con sus millones de hombres que aman y sienten como cualquier mortal y que esperan y luchan por una vida mejor, y que “olvidados del mundo internacional, oprimidos quizás y empobrecidos por la codicia y la crueldad de sus gobernantes, esperan una oportunidad para compartir sus riquezas de hospitalidad, solidaridad y alegría vitales”².

Efectivamente, África negra es un mosaico de etnias y de culturas, pero dentro de esta diversidad, que implica riqueza cultural, es posible descubrir unas constantes permanentes en formas de vida, sistema de valores, religiosidad, costumbres, creencias, organización social y económica, mentalidad, etc., que vienen desde siglos y llegan hasta nosotros con más o menos vigencia e intensidad.

Partimos, pues, de que África posee unos valores culturales válidos, legítimos y respetables, que constituyen una identidad propia y una personalidad que es diferente y no un simple reflejo de Europa.

² Combarros, M., (1993), *op cit*, p. 9.

Por la acción de la cultura occidental, durante los años del colonialismo y la dinámica del mundo de hoy que supone un choque cultural profundo, “el debate más trascendental del África postcolonial es la dicotomía entre tradición y modernidad... Ni el africano actual debe vivir como sus bisabuelos y tatarabuelos ni estamos condenados a asumir reglas, ideas y comportamientos a nuestro juicio deshumanizadores impuestos por otras culturas. Esa necesaria síntesis nos permitiría caminar por el mundo con una personalidad propia, original”³. Hay que hacer el esfuerzo intelectual para indagar, describir y recrear los valores que laten en la tradición, porque la tradición no reviste necesariamente la idea de conservadurismo, de inhibición o retraso, por el contrario hay que entenderla y afrontarla en un sentido dinámico: la herencia acumulada durante miles de años que puede y debe jugar un papel decisivo en su actual desarrollo.

El concepto de cultura implica dinamismo, a través de la historia, constituye un proceso de permanencia y cambio, pues toda tradición que no se renueva lleva en sí el germen de su autodestrucción. Decantar ese legado cultural y religioso del pasado, como una proyección de apertura al presente y, en nuestro caso, a los criterios del evangelio, es uno de mis propósitos al haber optado por esta investigación como sacerdote africano, camerunés, con 20 años de ejercicio ministerial, en busca, a través de la religión tradicional africana, de un camino para encontrar las raíces del África negra. Como camerunés he entendido que el estudio de la religiosidad de los

³ Ndongo-Bidyogo, D., in rev. *Mundo Negro*, Enero 2013, nº 580, p 11.

Bamileké, pueblo populoso y el más industrial de Camerún, acotaba mi trabajo y podía contribuir a esta búsqueda de una identidad africana en el proyecto permanente de llevar la Buena Nueva a los africanos y contribuir a su desarrollo humano y espiritual, sin dejar de sentirse negros africanos con identidad propia, en este mundo cada vez más pequeño, más globalizado y más cosmopolita.

La religión es un hecho fundamental e imprescindible en la vida africana. La distinción que se hace en el mundo occidental entre lo profano y lo religioso, acentuada por la secularización en un afán de distinguir entre lo divino y lo humano, intensificado hoy, por el intento del laicismo que quiere arrumbar la religión a un elemento íntimo de la persona, eliminando cualquier referencia y manifestación de la vida religiosa, no es así en el mundo africano. En el mundo negro africano todo lo humano es religioso, y todo lo religioso, para que tenga sentido, tiene que estar relacionado directamente con la vida real y diaria de las personas. La persona es el centro del universo y todo, incluso la religión, gira a su alrededor. Toda religión es social y todo lo social es religioso. En el África negra, sea cual sea la religión que se practique, el contenido religioso está profundamente enraizado a todos los niveles. Se expresa en los himnos nacionales, en las bendiciones diarias, en la vida del recién nacido, en la del anciano, en las labores del campo, en las enfermedades, en los éxitos personales y de los negocios, etc. Todos los aspectos de la vida africana, sin distinción, están marcados por la religión. La diferencia está solamente en la intensidad de la experiencia vivida.

Para conocer la cultura africana negra, es preciso indagar sus religiones tradicionales que han sido el eje central de su vida durante siglos. Aunque mucho se habla, en ciertos ambientes especialmente misioneros, la realidad es que son escasas las investigaciones sobre religiones tradicionales concretas. Por todo esto, y dado mi calidad de sacerdote camerunés, que ha de abordar el proceso de encarnación del cristianismo en la cultura tradicional, es por lo que consideré, en su momento, que el estudio de la religiosidad de los bamileké, partiendo de su religión ancestral, constituye un camino para una acción pastoral eficaz y supone una aportación al conocimiento más profundo y serio de Camerún como comunidad de vida. El haber escogido el pueblo bamileké se debe a que constituye una etnia numerosa de Camerún, más de un diez por ciento de su población, y, además, la de una personalidad más definida y significativa.

Prácticamente, el cristianismo penetra en el África negra de manos del colonialismo del siglo XIX y XX, excepto los pequeños enclaves que los portugueses tenían en las costas africanas. En el contexto social sigue las vicisitudes de la colonización, existiendo un hito de inflexión cual es la Segunda Guerra Mundial y la independencia, y desde el punto de vista religioso el momento clave de cambio lo constituye el Concilio Vaticano II, que abre nuevas perspectivas de evangelización con un carácter propiamente africano. Quizás uno de los aspectos de la presencia cristiana en África esté precisamente en la superficialidad de la Fe, por lo que una propuesta cristiana fundamental que llegue a todos los aspectos de la vida y

donde la Fe se convierta, cada vez más, en un rasgo cultural tangible es sin duda el desafío de la nueva etapa evangelizadora.

Este desafío de presentar el evangelio de forma que, sin reducir su mensaje, asuma los valores indiscutibles de la tradición cultural africana negra, se impulsa y desarrolla a partir del Vaticano II y los Sínodos generales y especiales para África convocados por Pablo VI sobre evangelización en 1975, y las visitas a África de Juan Pablo II y de Benedicto XVI. Sea como fuere, hoy en África subsahariana hay más de un cuarenta por ciento de población cristiana mediante las formales Iglesias Católica y las reformadas protestantes o las llamadas iglesias independientes africanas, que aun derivando en muchos casos en pequeñas sectas, utilizan, en variopintos rituales y liturgia, el nombre de Cristo. En todo caso el cristianismo es hoy una realidad floreciente y en ascenso en especial la Iglesia Católica, que en 2010 contaba con quinientas catorce diócesis, seiscientos cincuenta y seis obispos, veinte y tres mil noventa y cinco sacerdotes diocesanos, trescientos ochenta y cuatro diáconos permanentes, once mil cuatrocientos cuarenta y dos religiosos, siete mil novecientos ocho religiosos y sesenta y una mil quinientas noventa y una religiosas, veinticuatro mil setecientos dieciséis seminaristas mayores, y trescientos noventa y siete mil treinta y ocho catequistas. En este empeño, como sacerdote católico, estoy implicado y espero que este trabajo pueda representar un mayor entendimiento y comprensión que ayude, aunque sea modestamente a la acción en el pueblo bamileké y constituya una aportación a la comprensión y entendimiento del

mundo africano. Con esa ilusión y esperanza se realiza, junto a la alegría de culminar mis estudios académicos en España.

Solo me resta en esta introducción, dar las gracias a, Monseñor Víctor TONYE BAKOT que me proporcionó la posibilidad de venir a completar mis estudios a España y a su sucesor Monseñor Juan Bosco NTEP, que con su comprensión me ha permitido continuar hasta el final. En España encontré la acogida de la Universidad de Navarra y posteriormente de la Universidad Pontificia de Salamanca, en su Campus de Madrid, mediante una beca del Instituto Social León XIII que le debo y aquí agradezco a Don Ángel BERNA.

Posteriormente encontré el apoyo del Arzobispado de Madrid y, especialmente, de D. José Luis HUÉSCAR CAÑIZAL, vicario episcopal de la vicaría VII-oeste que me destinó a la Parroquia Santo Tomás Moro de Majadahonda, donde he encontrado la comprensión de los feligreses así como la de sus sacerdotes. Por fin, mi sincero agradecimiento a la directora de esta tesis, la doctora Doña MONTSERRAT ABUMALHAM MAS, que con su paciencia y consejos, ha hecho posible su realización, así como a la Universidad Complutense de Madrid donde he realizado los necesarios cursos de doctorado en la Facultad de Filología, Instituto de Ciencias de las Religiones, en donde encontré magníficos profesores de los que mucho he aprendido y siempre recordaré.

CAPÍTULO I:

OBJETIVOS, HIPÓTESIS, METODOLOGÍA Y FUENTES.

Aunque de lo dicho en la introducción se pueda inferir el amplio y ambicioso objetivo de esta investigación, con sus posibles hipótesis de trabajo e, incluso, por su carácter interdisciplinar, la metodología y posibles fuentes, es necesario como exige cualquier investigación que pretenda reunir las mínimas condiciones de seriedad científica, tratar de concretarlas con el mayor rigor posible.

1.1.- Objetivos.

El objetivo general que nos proponemos consiste en determinar, dentro del contexto africano y camerunés, las creencias y religiosidad del pueblo bamileké, su confrontación con la llegada y penetración del cristianismo y su peripecia espiritual con los efectos positivos y negativos originados, directa o indirectamente, hasta llegar a su realidad en el siglo XXI.

Este amplio objetivo hay que concretarlo con determinados objetivos particulares:

- Determinar las creencias y el contenido de la religión primitiva del pueblo bamileké.
- Indagar cómo esas ideas y creencias, profundamente arraigadas, inciden y comportan la personalidad de los bamileké.
- Estudiar el proceso de cristianización y si la llegada y actuación de los misioneros cristianos representa un choque cultural que introduce una disonancia que rompe y perturba el equilibrio y la estabilidad individual y social tradicional.
- Analizar el significado del profetismo africano y de las llamadas iglesias independientes africanas, y su influencia en el proceso de inculturación, con el que se trata de buscar un encuentro entre el cristianismo y las creencias y valores de la religiosidad primitiva.
- Reconocer y evaluar los puntos de fricción entre las creencias y formas religiosas ancestrales y las exigencias de la propuesta cristiana que rompen el equilibrio y la estabilidad religiosa y social del pueblo bamileké.
- Identificar el contexto sociopolítico en el que se produce el encuentro entre las creencias primitivas y las exigencias de la propuesta cristiana, especialmente después de la independencia, y su posible conflicto y solución del mismo.

- Investigar sobre el significado y aplicación de la llamada inculturación y como afecta a una posible armonía entre las exigencias cristianas y los valores y costumbres ancestrales que conforman el pueblo bamileké.
- Conocer las posibles propuestas de la figura y significado de Cristo, en busca de una cristología que pueda ser presentada y adaptada a las formas de entender la vida, la muerte y el más allá por los bamileké, en busca de una aceptación del cristianismo dentro de la cultura y religiosidad de este pueblo.

1.2.- Hipótesis.

En la búsqueda de los objetivos presentados, formulamos y partimos de las siguientes hipótesis:

1. Las creencias y religiosidad primitivas de los bamileké siguen profundamente arraigadas, individual y socialmente, manteniéndose como firmes marcos de referencia de sus actitudes y comportamientos.
2. La llegada y actuación de los misioneros cristianos, tanto católicos como protestantes, supuso un fuerte choque cultural que afectó la estabilidad individual y social tradicional del pueblo bamileké.
3. Los cambios culturales en el pueblo bamileké se deben en parte al cristianismo y sus formas de vida, pero, también, a los

cambios económicos y el desarrollo de las ciudades a las que emigran los bamileké, produciéndose la paulatina transformación de una sociedad rural en otra predominantemente urbana.

4. Las conversiones al cristianismo, con sus principios y exigencias, no han logrado que los bamileké abandonen sus principales creencias y prácticas religiosas primitivas que se conservan arraigadas y practicadas.
5. El nuevo contexto político social que trajo la independencia y las nuevas corrientes de la modernidad, no han menoscabado el desarrollo del Cristianismo en el pueblo bamileké.
6. El proceso de inculturación y la adaptada Cristología representa un camino hacia el logro de una iglesia local propia de los bamileké.

1.3.- Metodología y fuentes.

La complejidad y la naturaleza de los fenómenos sociales no siempre permiten seleccionar, controlar y manipular todos los factores que se necesitan para establecer una relación de causalidad a priori. Esto si se puede hacer, en una mayor proporción, en las ciencias físicas, por lo que la necesidad de explorar o confirmar relaciones de causalidad, en muchas situaciones, en las ciencias sociales, es viable únicamente por medio de un planteamiento ex-post-facto, que significa después del

hecho o después de haber sucedido. Se plantea, pues, la validación de las hipótesis cuando el fenómeno ya sucedió, por lo que se analizan las posibles causas y consecuencias de un hecho pasado o que está sucediendo, para poder explicar la realidad presente e, incluso, prever fenómenos futuros. En esta dirección, cuando Caplow⁴ analiza los modelos ex-post-facto, señala los siguientes objetivos que se encuentran estrechamente relacionados entre sí:

- Definir una categoría de fenómenos observables.
- Describirlos y clasificarlos en el tiempo y el espacio.
- Establecer las relaciones funcionales y causales que enlazan estos fenómenos.
- Prever fenómenos futuros a partir de observaciones pasadas.

La presente investigación se inserta dentro de un estudio histórico de carácter descriptivo, que pretende describir el fenómeno, al analizar su estructura y descubrir las asociaciones de las características que lo definen, por medio de la observación sistemática y rigurosa, intentando ser explicativo y comprensivo. El trabajo quiere ser, y se le puede aplicar, una investigación cualitativa, al referirse a datos que no se encuentran sujetos a un análisis cuantitativo o de cantidades numéricas, persiguiendo determinar y examinar percepciones, actitudes, motivaciones y sentimientos.

⁴ Caplow, T., (1972), *la investigación sociológica*, LAIA, Barcelona, p.57.

El estudio se basa en dos tipos de datos: datos primarios constituidos por observaciones directas de la realidad estudiada y los personalmente obtenidos por conversaciones con sujetos implicados en esa realidad, y datos secundarios obtenidos por medio de documentos elaborados, como libros publicados, revistas, periódicos, tesis doctorales y diversas fuentes que se pueden encontrar sobre el tema tratado, que contribuyan a lograr los objetivos planteados y permitan la validación o no de las hipótesis aquí formuladas, como, por ejemplo, los archivos de las diócesis bamileké, documentos de la Conferencia Episcopal de Camerún, Encíclicas de los Papas y documentos de los Sínodos referentes a África. Es preciso señalar que realmente en español son escasas las fuentes sobre África y específicamente sobre Camerún, por lo que la dificultad de encontrar datos es ardua y la búsqueda de estas fuentes es todo un reto. Indudablemente, aunque ahora parece que existe un mayor interés por África e incluso han surgido instituciones como la casa hispano-africana de Madrid o la casa de África en Canarias, tanto en estas instituciones como en las universidades públicas y privadas se carece, prácticamente, de fuentes suficientes para fundamentar adecuadamente una investigación de este tipo. Destaco sin embargo, la biblioteca de los Misioneros Combonianos, en Madrid, dedicada en una gran parte a África, así como su revista “Mundo Negro” que proporciona datos de actualidad.

En francés existen bibliografías y trabajos destacados de tipo general pero también es muy escasa la referencia al pueblo bamileké.

Dado que mis idiomas iniciales, además del nativo Bassa, son el francés y el inglés, puedo utilizar fuentes en esos idiomas, aunque reitero que específicamente sobre los bamileké las fuentes son escasas y considero que ésta constituye la única investigación específica que se presenta en la Universidad española y, por descontado, con las tesis doctorales presentadas en Francia por Celestine Colette Fouellefak Kana y Monseñor René Watio son las únicas que aportan un conocimiento más exhaustivo de la religiosidad y vicisitudes del pueblo bamileké.

CAPÍTULO II:

EL FENÓMENO RELIGIOSO.

La creencia en una vida más allá de la muerte y, por consiguiente, la vertiente transcendental de la vida, parece estar demostrada ya desde los tiempos más remotos. Empezando por el paleolítico, Mircea Eliade entiende que esta creencia está demostrada, por el uso del ocre rojo substitutivo virtual de la sangre y, por ello, símbolo de la vida... La costumbre de espolvorear con ocre rojo los cadáveres está universalmente difundida, en el tiempo y en el espacio, desde Chukutien hasta las costas occidentales de Europa, en África hasta el Cabo de Buena Esperanza, en Australia, en Tasmania, en América hasta la Tierra de Fuego... Aunque la significación religiosa de las sepulturas ha sido objeto de controversias, “las sepulturas confirman las creencias en esta vida más allá de la muerte, de otra manera resultaría incomprensible la solicitud y el trabajo de enterrar el cuerpo”⁵. En este acto, precisamente, hay una riqueza de ritos desde los primeros

⁵ Eliade, M., (2009), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, (I), Paidós, Madrid, p. 31

tiempos que denotan la importancia que a la muerte y al muerto daban, considerándolo un momento crucial de tránsito. En definitiva, las sepulturas confirman las creencias en la vida más allá de la muerte.

El hecho reconocido es que el fenómeno religioso es previo y constitutivo del hombre, antes de las apariciones o formulaciones de las religiones organizadas y estructuradas. Lo sagrado, el misterio, es un elemento de la conciencia no un estadio del desarrollo histórico de esta conciencia. Como afirma Eliade, “en los niveles más arcaicos de la cultura, el vivir del ser humano es ya de por sí un acto religioso, pues tomar el alimento, ejercer la sexualidad y trabajar son actos que poseen un valor sacramental. Dicho de otro modo: ser, o más bien hacerse hombre, significa ser religioso”⁶. Así pues, el hecho religioso es algo inherente al ser humano y hace referencia a la actitud que el hombre tiene frente a la trascendencia y, de una forma más concreta, a la actitud del hombre frente a Dios, y, por descontado, desde las tribus primitivas de los pueblos prehistóricos llega hasta nuestros días en los que el tema es de una vigencia rabiosa, aunque enfocado desde diversas perspectivas.

Planteándolo desde sus orígenes, Pedro F. Villamarzo, desde una perspectiva psicológica se hace la siguiente pregunta: “¿Las tribus primitivas de los pueblos prehistóricos llegan a sus experiencias y prácticas religiosas con anterioridad al descubrimiento de la necesidad de una organización ético-social o a la inversa?”⁷. Considero que la

⁶ Eliade, M., (2009), *op cit*, p. 31

⁷ Villamarzo, A. F., (1979), *Psicoanálisis de la experiencia ético-religiosa*, Marova, Madrid, p.19.

respuesta es que el fenómeno religioso es un hecho común a la humanidad y que tiene un verdadero carácter fundacional. Y esto, parece que lo corrobora la afirmación anterior de Eliade cuando afirmaba que desde los niveles más arcaicos el vivir de los seres humanos es ya de por sí un acto religioso. No podemos afirmar del hecho religioso como constitutivo del ser humano y anterior a cualquier construcción organizativa que va apareciendo y conformándose en el tiempo, pero lo primigenio es la referencia en el ser humano a un ser transcendente al propio individuo o al mundo.

Durante muchos años, y con su extrema diversidad universal, el fenómeno religioso ha seguido estimulando la reflexión y alentando a los hombres a través de sus principales áreas socio-culturales con preguntas esenciales. En su Declaración sobre las relaciones entre la Iglesia y las religiones no cristianas de 28 de octubre de 1965, el Concilio Vaticano II presenta este deseo fundamental: “Los hombres esperan de las diversas religiones una respuesta a sus enigmas, a sus preguntas sobre la condición humana, que, entonces como ahora, trastornan íntimamente su corazón: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el significado y propósito de su vida? ¿Qué es bueno y qué es pecado? ¿Qué es el origen y el fin del sufrimiento? ¿Cuál es el camino a la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte? ¿Cuál es ese misterio último que envuelve nuestra existencia, del cual venimos y hacia dónde vamos?

Desde los tiempos más remotos hasta hoy, se encuentra en diversos pueblos una cierta percepción del poder oculto que está

presente en las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, incluso en el reconocimiento del Dios Supremo. Esta percepción y conocimiento penetra toda la vida y se expresa con una actitud religiosa profunda... En cuanto a las religiones relacionadas con el progreso de la cultura, se esfuerzan en proponer respuestas a las mismas preguntas con nociones y lenguaje más elaborados”⁸.

El deseo de Dios está escrito en el corazón del hombre. En Él está la verdad y la dicha que busca el hombre, la semilla de eternidad que lleva en él, no reducido a la sola materia, sino que abierto al infinito. El hombre está incansablemente enamorado de Dios, y, como dice San Agustín: "Tú nos has hecho para Ti, Señor, y nuestro corazón está inquieto hasta que encuentra su descanso en ti"⁹. En esta misma línea, otros autores como Alexander Men recalca que, "desde la edad de piedra hasta la era atómica, aguantando algunos cambios sorprendentes y metamorfosis múltiples, la religión vive indisolublemente unida a la mente humana, a la cultura mundial”¹⁰.

El fenómeno religioso es, en efecto, de actualidad. Después de la epopeya del cientificismo, los avatares del materialismo, el impulso de la secularización, la difusión de la indiferencia frente a lo sagrado, el fenómeno religioso reaparece con fuerza, desde la proliferación de sectas hasta la aparición de los movimientos carismáticos. Dios reaparece en el corazón de las ciudades seculares. Su atractivo hace

⁸ Concilio Eucumenico Vaticano II, (2007), *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las Religiones no cristianas*, BAC, Madrid, pp. 701-702.

⁹ Saint Augustin, (1998), *Confessions*, Livre XI, P. Pellerin, Nathan, París, p. 25.

¹⁰ Men, A., (1991), *les sources de la religion*, Desclée, Paris, p.415.

tambalean las sociedades seculares. Su fuerza moviliza una vez más a los hombres en búsqueda de amor y justicia, de verdad y libertad. El Homo religiosus no surge solamente en el mundo antiguo: Paleolítico, Neolítico, hititas, egipcios, griegos, romanos, etruscos celtas, germánicos, eslavos, América, África. El Homo religiosus está también y permanece en las grandes religiones asiáticas: hinduismo, budismo, taoísmo. Y, consecuentemente, en las tres religiones que constituyen la posteridad de Abrahán: judíos, cristianos y musulmanes.

Lejos de ser acompañada, como algunos habían pensado, de una disminución progresiva del sentimiento religioso, la modernidad "desencantada" (Weber) por la gran diferencia entre los infinitos deseos del hombre y finitud de su existencia, su apetito ilimitado de felicidad y de su carga inevitable de desgracia, su voluntad de vivir y la certeza de morir, está buscando nuevos motivos de esperanza, a pesar de todo. En el siglo pasado Lamennais decía: "El siglo más enfermo no es el que se apasiona por el error, sino el que descuida y desprecia la verdad."¹¹ Pero Victor Hugo ya le había contestado en su libro "Odas y Baladas" diciendo: "Tenemos que decirlo y repetirlo, no es la necesidad de novedad lo que atormenta la mente del hombre sino la necesidad de la verdad y este deseo es inmenso."¹² Podemos añadir que lo que atormenta al hombre es este deseo de Felicidad infinita. El deseo de felicidad es fundamental en la historia del hombre, como en cada existencia personal. Y este rico patrimonio de la experiencia

¹¹ Hugues F.R., (1839), *Oeuvres complètes de F. de la Mennais*, Vol. 1. Société belge de librairie, Bruxelles, p.384.

¹² Hugo, V., (1834), *Odes et ballades*, Laurent Frères, Bruxelles, p. 120

humana ha visto brotar un número sorprendente de religiones, para cumplir con este deseo de felicidad, esta necesidad de salvación, esta búsqueda de la esperanza. "El futuro pertenece a aquellos que son capaces de transmitir a las generaciones futuras razones para vivir y para esperar"¹³. El marxismo ateo, con todo su poder totalitario moderno, ha pretendido borrar la Fe en el corazón del hombre y el cristianismo en la sociedad humana. Su intento de crear un mundo sin Dios se ha traducido en un mundo inhumano. Su rotundo fracaso hizo descubrir a muchos el carácter imprescindible de Dios para el hombre. En busca de coherencia y de felicidad, de comunión y de reconciliación, de sabiduría y de salvación, el hombre de la “era de la información”, como el de las cuevas, hace en la experiencia religiosa el descubrimiento de lo sagrado base de su existencia, que va más allá de su finitud y asegura ya en la tierra su futuro.

2.1- La experiencia religiosa.

A diferencia de lo que, en las religiones, se vive de una manera puramente formal, incluso desde el exterior, o analizado solamente de manera racional, la experiencia religiosa se refiere a lo que se percibe de inmediato, vive en el interior antes de cualquier análisis y cualquier formulación racional. Ésta es la respuesta concreta del hombre que

¹³ Concile Œcuménique Vatican II. (1967), *Constitution, Déclaration, Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes, Nostra aetate*, Centurion, Paris, p.687.

está, gracias o a pesar de una religión en particular, frente a un misterio o un poder misterioso. De hecho, no hay una sola, sino múltiples experiencias religiosas. Cada fenómeno religioso constituye una experiencia “sui generis” despertada por el encuentro del hombre con lo sagrado. Cada religión hace hincapié en uno o más tipos de experiencias religiosas y, al mismo tiempo, oculta o prohíbe otras. Esta es la razón por la que surgen tensiones entre lo oficial y las personas que tratan de ir más allá de la búsqueda de Dios.

Sobre el estudio de los fenómenos religiosos, hay una serie de consecuencias prácticas. En primer lugar, ya que todo fenómeno religioso es un fenómeno humano abierto a la trascendencia, y al mismo tiempo arraigado en la cultura de cualquier pueblo, su comprensión puede ser buscada por la historia, la sociología, la antropología, la psicología profunda, la etnología, etc. Aunque todas estas ciencias defienden un método propio, según indica Van der Leeuw, el método más apropiado para estudiar el fenómeno religioso, es, sin duda la Fenomenología, método que recoge y explica las experiencias religiosas vividas en su significado para el hombre que las vive. Como experiencia universal es un fenómeno que merece respeto, que merece ser estudiado científicamente y, efectivamente, como en cualquier otra cuestión compleja, su estudio no lo agota ninguna disciplina aislada. Habrá que recurrir al estudio interdisciplinar, en el que diferentes disciplinas tendrán algo que decirnos y no debemos desdeñar ninguna de ellas. “El que pretenda, nos dice Villamarzo, desde uno solo de estos ángulos agotar el

contenido de esta experiencia, o es un incompetente o se está defendiendo de la angustia que le producen las múltiples dimensiones de un fenómeno complejo y que resiste por lo mismo a todo intento de simplificación”¹⁴.

Además, un estudio de los fenómenos religiosos siempre implica un grado de simpatía, es decir, la capacidad de participar en una experiencia dada, viviendo en una gran medida las mismas sensaciones y experimentando el mismo significado sentido por el hombre religioso en cualquier situación dada. Un encuentro con los hombres que viven tal o cual religión es indispensable porque este encuentro nos enseña más que muchos estudios abstractos o librescos. A fortiori, una estancia con un maestro o con una comunidad es conveniente para “entrar” en una espiritualidad. Algunos autores, como R. Pániker¹⁵, dicen incluso que el encuentro con las religiones, del homo religiosus, es un acto religioso y por lo tanto, que debe ser experimentado como tal, y que la mejor manera de prepararse para este encuentro no es hacer tabla rasa de sus propias convicciones, sino echar raíces en su propia religión.

Incluso la experiencia mística, que es probablemente la experiencia religiosa más profunda suele estar, aunque no necesariamente, conectada a una religión particular y debe ser estudiada también en su contexto cultural, social, religioso y sobre todo filosófico y metafísico. Es cierto, en un sentido, como se ha

¹⁴ Villamarzo, P. F., (1979), *op cit*, p. 30.

¹⁵ Raimundo Pániker Alemany, filósofo, teólogo y escritor español que desarrolló una filosofía interreligiosa e intercultural.

señalado por S. Radhakrishnan¹⁶, que las religiones de Asia, el taoísmo, el hinduismo y el budismo, por ejemplo, ponen un mayor énfasis en temas sobre el sujeto que el objeto y dan una mayor importancia a la experiencia, ya que se presentan como caminos, que están hechos para ser recorridos, experimentados. Pero no hay que olvidar que la Fe cristiana es también una experiencia “sui generis”. Siempre que el homo religiosus entra en contacto con lo sagrado, lo divino o lo transcendental, el resultado es una experiencia religiosa específica, y particular. Según el antropólogo Inglés Evans-Pritchard, “No hay duda de que quien va a entender mejor la religión es aquél en el que la conciencia de una experiencia religiosa tiene un papel que desempeñar. Por eso el no creyente que habla de la religión es como una persona ciega que habla de colores, o un sordo de una hermosa composición musical”¹⁷.

2.2- Lo absoluto.

El hecho religioso implica la búsqueda de lo absoluto, lo incondicionado, y lo incognoscible. Libre de todo enlace, de toda variación, de toda limitación. Lo Absoluto es también visto de manera positiva: el Único, el Simple, el Puro, el Conocimiento puro, la Verdad, el Espíritu. Para los filósofos, el Absoluto es la base, el

¹⁶ Radhakrishnan, S., (1989), *Religion, Science And Culture*, Orient Paperbacks, p. 77.

¹⁷ Evans-Pritchard, (1959), *Music and Musicians*, Vol. 8, Evan Senior, Hansom Books.

fundamento, el ser en sí mismo, el acto puro según Aristóteles, el Uno de Plotino, etc. Los filósofos tienen a veces tan alta idea de lo Absoluto, que constituye la única Realidad. Ellos incluso niegan cualquier realidad condicionada o relativa, y en consecuencia, niegan cualquier valor a lo que es religioso. Para Shankara¹⁸, el mundo es *mâyâ*, o apariencia falsa de la realidad, ilusión. Ellos no reconocen un carácter personal, porque un ser personal no puede estar en relación con otros, y el Absoluto es, por definición, sin enlaces.

Las religiones formales llaman a lo Absoluto Yahvé, Señor, Dios, Alá, Shiva, el Omnipresente (Vishnu), o con un nombre cercano a la experiencia del “homo religiosus”. El Absoluto y Dios es la misma realidad, porque ni la filosofía ni la religión no podían admitir otra realidad más allá. Pero es una realidad percibida de dos maneras: una al final de la especulación filosófica; otra al final de la adoración y de la búsqueda de los hombres. En las religiones, el Absoluto ya no es el impersonal, es Dios. Es una realidad hacia el hombre: es el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, de Jesús, de Mahoma, etc. En el hinduismo, es Ishvara, la manifestación personal de Brahman. En la filosofía budista es Tathagata, la manifestación personalizada de Shunyata’.

¹⁸ Shankara, S.,(1964), *Bharatiya Vidya Bhavan*, p. 173

2.3- los místicos.

No hay en principio que confundir religiones oficiales y el fenómeno religioso, que es ancestralmente anterior. Mucho antes, nos dice Antonio Salas, que las llamadas religiones oficiales afloraran en nuestro planeta, se activó una praxis mística, cuya máxima aspiración se cifraba en expandir el ámbito de la conciencia a fin de que ésta, sin despojarse de sus condiciones humanas, lograra fusionarse con lo divino. “Creo que prestan mal servicio a la mística quienes la contemplan cual si fuera un aspecto más de la religión. Y la acostumbran encuadrar en uno de los muchos módulos estructurales que, desde hace varios milenios, polarizan las inquietudes de un abultado sector de la humanidad. Debe decirse, al respecto, que la experiencia mística aflora en los albores mismos de la historia. Al menos tal es el sentir de quienes, buscando en el pasado, hurgan en la génesis del fenómeno religioso. Ya en el periodo paleolítico observan un comportamiento de clara incidencia mística. En él eran muchos los humanos que, ante el acoso de las fuerzas naturales, oteaban el mundo de los espíritus en busca de un respaldo que les permitiera vivir allende los traumas. Tal se supone haber sido origen de la llamada “mística chamánica” que catapultaba hacia el mas allá para aliviar las dolencias del más acá”¹⁹. Tal inquietud, aún y a pesar del inevitable contenido del yo, situaba al hombre en un plano de aperturismo vivencial que, al entrarlo en la totalidad, atemperaba su intrínseco

¹⁹ Salas, A., (2012), *La mística cristiana*, rev. Altar Mayor, n° 145, p. 17.

desvalimiento. Y ello le mantuvo durante muchos milenios en una tesitura mística donde no siempre resultaba fácil discernir lo mágico de lo religioso. Desde esta perspectiva y buscando los orígenes de la mística como profundo hecho religioso, en sus inicios, considera que estas inquietudes del hombre estuvieron mediatizadas, casi siempre, por las praxis de etiquetado chamánico. “Los estudiosos de la temática muestran, en efecto, como el chamanismo arrancando de las estepas siberianas, fue expandiéndose por cuasi todas las partes del mundo. Este hecho evidencia ya de por sí cuán incisivo debió resultar su influjo en la experiencia mística del hombre arcaico. También se sabe que, al irrumpir las religiones oficiales, la mística chamánica sufrió un duro revés. Cosa por lo demás obvia, dado que toda religión estructurada se siente en el inalienable deber de canalizar y controlar la andadura de sus creyentes. Ello no ha impedido, sin embargo, que el influjo del chamanismo haya sobrevivido hasta hoy en los más dispares ámbitos de nuestro planeta”²⁰. Lógicamente, como cristiano, una vez explorado este origen y aunque no sea este el momento que nos permita explayarnos en el tema, considera Salas a Jesús como el ser humano que ha conseguido activar una conciencia mística más depurada.

A diferencia o dentro de las religiones, los místicos tienen más consciencia del Absoluto, porque tienen por vocación trascender su condición humana para sumergirse en lo más profundo de lo Absoluto, que siguen llamando Señor, Dios, etc. El estudio

²⁰ Salas, A., *op cit*, pp. 17-18.

comparativo de las religiones ayuda a distinguir una mística de immanencia y una mística de trascendencia. En el primer caso, que es el de muchas místicas hindúes, la realidad no es otra cosa que el propio sujeto en sus profundidades. En el caso de la mística de trascendencia, la mística de judíos, cristianos y musulmanes, la experiencia se desarrolla dentro y no más allá o fuera de la Fe teologal.

En todo caso, la mística supone un gran esfuerzo humano que cuenta para ello con la ayuda humana. Implica que todo individuo explote al máximo los dones que ha recibido en virtud de su condición divina. El místico cristiano Orígenes²¹ es un claro exponente de la inquietud mística, con el afán de activar la libertad de cada creyente a fin de que explotando los dones de Dios, pudiera realizarse en plenitud. Junto a las normas establecidas suficientes para la salvación, creía y defendía la existencia de un grado más elevado de vida cristiana. Insta a expandir la conciencia y activar la libertad para estrechar nexos con la plenitud. Hay tres pasos que dar y que se consideran los cánones de la mística: purificación, iluminación y fusión. Superar estos tres estadios supone esfuerzo y requiere tiempo y constancia, siempre contando con la ayuda divina junto a nuestro esfuerzo. El premio es claro: a más esfuerzo más premio.

Si no se puede reducir las religiones a sus místicas y mucho menos decir que todas las religiones son lo mismo porque los místicos coinciden, podemos sin embargo asumir que los místicos de las

²¹ Bartrand, F., (1951), *La mystique de Jesus chez Origène*, Paris, p. 117.

diferentes religiones viven hasta el fondo los potenciales de unión que estas religiones les ofrecen. Ellos son esta garantía que impide que las religiones y las doctrinas caigan en el dualismo, la alteridad, el formalismo, el dogmatismo, el fideísmo o la idolatría. En el actual contexto del encuentro de las religiones, su testimonio es crucial

2.4- La contribución del siglo XIX.

El siglo XIX, desde la perspectiva arqueológica y etnográfica, fue el gran siglo del descubrimiento del patrimonio cultural y religioso de la humanidad, descubrimiento que lleva a la creación de nuevas disciplinas: la Egiptología que descifra los jeroglíficos y penetra en el pensamiento religioso del hombre del Nilo. La Asiriología que descifra las tablillas mesopotámicas y dibuja la figura del hombre de Sumeria, de Asiria, y de Babilonia. El Indianismo que examina los textos de la India y penetra en el pensamiento religioso del hindú y del budista. A mediados del siglo comienza a emerger la figura del hombre arcaico: el homo faber y el homo sapiens de la prehistoria. Paralelamente, la actividad de los países colonizadores trajo más cerca de nosotros el hombre sin escritura que vive en Asia, Australia, África, América.

Teniendo poco en cuenta este patrimonio religioso extraordinario, varios sistemas filosóficos del siglo XIX cogen el positivismo que da la espalda a la historia, y se presenta como la

religión del hombre moderno. Con las doctrinas de Feüerbach y K. Marx, se organiza una explicación del hombre religioso desde el tema de la alienación: el hombre irreligioso sería un hombre normal. Otra corriente atraviesa el siglo XIX que fue introducida por la obra de F. Creuzer²² y J. J. Görres²³, dos autores que estudian los mitos de los pueblos asiáticos y se enfrentan a los sentimientos religiosos y al lenguaje simbólico que el hombre usa en su experiencia religiosa. Esta tendencia se ve apoyada por la obra de F. Schelling²⁴ y por la influencia del pensamiento romántico en la historia de las religiones. El descubrimiento de la herencia religiosa pone a los investigadores en la presencia de unos materiales abundantes escritos, dejados por el hombre religioso. A raíz de las escuelas filológicas, F. M. Müller²⁵ comienza una vuelta a los orígenes de la humanidad. En su labor, Müller descubre la idea intuitiva de Dios en el hombre, la sensación de debilidad que siente el hombre, su creencia universal en la Providencia velando sobre el mundo y su sentido de la distinción entre el bien y el mal.

Durante las dos últimas décadas del siglo XIX, en medio de los enfrentamientos de las escuelas, métodos de investigación o de las ideologías, los historiadores religiosos se centran cada vez más en el estudio del fenómeno religioso en la humanidad. Se trata de explicar

²² Georg Friedrich Creuzer, arqueólogo y filólogo alemán.

²³ Johann Joseph von Görres, escritor alemán.

²⁴ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling filósofo alemán, gran representante del idealismo alemán y cerca romance. Tenía por compañeros de estudios en el Tübinger Stift al filósofo Hegel y al poeta Hölderlin. Discípulo de Kant y Fichte, trata de superar la filosofía trascendental en el desarrollo de su propio sistema que rompe con el pensamiento de sus amos, pero que se aproxima al espinosismo Naturphilosophie (o filosofía natural).

²⁵ Friedrich Max Müller filólogo, hindólogo, mitólogo y orientalista alemán, fundador de la mitología comparada.

el origen de las creencias, de las acciones y palabras de los creyentes, y el comportamiento de creyentes de diferentes religiones. Con este método, la noción de hombre religioso se vuelve más clara. Las escuelas llamadas históricas se apoyan menos en el hombre que en las huellas que dejan: los libros religiosos, oraciones y liturgias, las iglesias y templos, imágenes y objetos sagrados. Cogiendo diversos elementos tomados de las doctrinas positivistas o evolutivas, las escuelas sociológicas y etnológicas tratan de explicar el origen y la configuración del hombre religioso. Estas escuelas lo ven como un producto de la sociedad: ideas, acciones y comportamiento se ven solamente en el contexto de sus relaciones con la sociedad. Sin embargo, algunos historiadores de las religiones, especialmente de Holanda intentan entender aún más el fenómeno de la religión misma y comprender el contexto específico de la vida humana.

Así, Söderblom²⁶ se centra en la experiencia de lo divino no en las diferentes religiones históricas. El hombre arcaico descubre un poder, llamado maná, que no es ni anónimo ni impersonal o colectivo. Lo percibe como un poder espiritual cuyo dinamismo se refleja en el comportamiento dinámico de la vida humana. Al descubrir esta fuerza, el hombre primitivo adquiere el sentimiento de la existencia de una realidad que trasciende este mundo, nace en él un sentido de lo divino. No estamos en la presencia de un monoteísmo original. El hombre arcaico no descubre la causa primera, pero sí una extraña realidad: es consciente de estar en presencia de seres sobrenaturales

²⁶ Nathan Söderblom sacerdote, profesor de religión comparada en la Sorbona. Profesor de la historia de la religión en la Universidad de Uppsala, y en 1914 se convirtió en arzobispo de Uppsala y Primado de la Iglesia de Suecia.

dotados de voluntad. El hombre experimenta el sentimiento de lo sagrado que conduce a la conciencia de la existencia de Dios.

Es en este contacto con lo sagrado, concebido como un poder espiritual, que el hombre tiene la sensación de lo divino. Algunos hechos históricos iluminan su camino. En la India, lo sagrado es la fuente del principio místico de la salvación y explicación del mundo: es el Brahman. Para Soderblom²⁷, el hombre religioso se revela en la historia de la humanidad: es el hombre que entra en contacto con lo sagrado y toma consciencia de la existencia de la Trascendencia. El primero que intentó entrar en la psicología de este hombre fue Rudolf Otto. En su obra *Lo Sagrado*, distingue dos clases de hombre: en primer lugar, el hombre natural que no entiende el significado de la salvación y en segundo, el hombre que tiene una disposición específica que le permite descubrir los valores que están más allá del hombre natural. Este hombre iluminado que descubrió los valores sagrados es el fundamento de la historia religiosa de la humanidad. Según Otto, el hombre descubre "un elemento de una calidad absolutamente especial que escapa a todo lo que hemos denominado racional... y es... algo inefable"²⁸. Este elemento aparece como un principio que es la parte más íntima de todas las religiones, lo numinoso, lo divino. Por vía simbólica y mística, el hombre espiritual percibe lo numinoso. En esta percepción, hay que diferenciar diversos pasos: el primer paso es el sentimiento de criatura que provoca en el hombre un sentido de dependencia. El segundo paso es el

²⁷ Söderblom, N., (1933), *The Nature of Revelation*, Oxford University Press, p.105.

²⁸ Otto, R., (1995), *Le sacré*, Payot, Paris, p. 19.

“tremendum” o la emoción religiosa que es el origen del ascetismo, de la vida heroica, celo en la presencia del Dios vivo. El tercero, la del “mysterium” revela lo numinoso como un otro: es el nihil de los místicos, la shūnyatā de los budistas, es también la pieza central de todas las liturgias. El cuarto, la fascinación, es la experiencia religiosa: una experiencia del misterio. Viviendo estas cuatro etapas psicológicas, el hombre religioso descubre lo que es valioso y lo que es sin valor. El hombre natural, sin la experiencia religiosa, es consciente solo de lo profano, mientras que el hombre religioso distingue lo que es el valor de lo numinoso y lo que no lo es. A través de este descubrimiento del valor de lo numinoso, el hombre religioso se da cuenta del sentido del pecado, de la obediencia y del servicio, de la necesidad de la redención, de la necesidad de la propiciación y expiación. En la historia de la humanidad, los hechos, personas y eventos muestran una aparición gradual de los elementos numinosos. Estos elementos son los signos de lo sagrado: son el tesoro religioso de la humanidad. El hombre religioso está dotado de un poder de contemplación y adquiere una visión intuitiva del mundo que le revela la historia espiritual de la humanidad. Este poder de adivinación es el privilegio de los signos de los lectores auténticos de lo numinoso, como lo son los profetas y fundadores de religiones. Cada profeta es un homo religioso superior.

2.5-El hombre religioso y la experiencia vivida.

La comprensión de la experiencia religiosa vivida y el testimonio de esta experiencia es el tema en el que se centra G. Van der Leeuw²⁹. La religión tiene dos caras: la cara del misterio y la cara de la experiencia vivida por el hombre que es una respuesta del hombre frente al misterio. Es en el encuentro del hombre con el Absoluto que reside la salvación defendida por las religiones: el sentido de la vida, el aumento de la vida, la adquisición de una nueva vida. El hombre determina su conducta dependiendo de la experiencia que tiene frente a la fuerza misteriosa. Entre el hombre y esta fuerza misteriosa se determina su comportamiento. El historiador de las religiones establece los hechos y documentos, que describe y clasifica en un inventario cultural de la humanidad. El fenomenólogo hace una exégesis de esta documentación para comprender y dar sentido en función del hombre religioso que está en el centro de sus preocupaciones. Si Otto se concentró en la cuestión del hombre religioso como un tipo psicológico, van der Leeuw lo ha estudiado más en su comportamiento.

El hombre se encuentra en presencia de un ser o de un objeto que es desacostumbrado y con una gran potencia. A este ser u objeto se le dio un nombre: Mana entre los melanesios, Wakanda entre los sioux, el baraka para los árabes, el Tao para los chinos. El hombre se dio cuenta de que este ser u objeto afecta a las personas y los objetos

²⁹ Gerardus van der Leeuw nació el 18 de marzo de 1890 en La Haya, fue un teólogo protestante, egiptólogo y político holandés.

que entran en contacto con él. El hecho de descubrir esta energía en los seres humanos u objetos, los convierte en algo sagrado: árbol, piedra, fuego, agua, figuras divinas, algunos personajes como los reyes y salvadores, ángeles y demonios. Las deidades se encuentran naturalmente en el primer lugar. El hombre religioso es el hombre que, en su enfoque y en su comportamiento, experimenta la acción de la fuerza de estos seres y objetos trascendentes. En el contacto con lo sagrado, el hombre adquiere nueva fuerza. Además, el contacto con lo sagrado está en el origen de la sacralización de los hombres religiosos: el sacerdote, el rey, el profeta y el santo. Por lo tanto, por medio de lo sagrado considerado como poder, Van der Leeuw define el hombre religioso, como el hombre que cree en la presencia de una fuerza, lo sagrado y que ajusta su comportamiento a esta creencia.

Por consiguiente, tal como hemos visto, Söderblom hizo el primer análisis de la experiencia del hombre en su encuentro con lo sagrado, Otto ha penetrado en el interior de la psicología del hombre pasando por esta experiencia, mientras que Van der Leeuw se limitó a describir el comportamiento del hombre religioso. Partiendo de estas investigaciones, después de una larga búsqueda a través de vasta documentación, Mircea Eliade ³⁰ ha consagrado una gran parte de su obra a la presentación del homo religiosus en sus diversas dimensiones. Según este autor, el hombre religioso tiene sus raíces en la historia. Este hombre ha dejado huellas de sus muchas experiencias desde el Paleolítico, a través de las grandes religiones, hasta las tres

³⁰ Eliade, M., (1978), *Mito y Realidad*, Guadarrama, Barcelona, p. 10.

grandes religiones monoteístas: judíos, cristianos y musulmanes. Por lo tanto, este hombre se conoce por primera vez por una serie de pasos que permiten a los científicos reconstruir la historia de las formas religiosas de la humanidad. Eliade tiende a centrarse en dos categorías de fuentes: las grandes religiones de Asia, así como las tradiciones orales de los pueblos ágrafos. Junto a este enfoque histórico es necesario un enfoque fenomenológico. En efecto, si el fenómeno religioso no puede ser entendido fuera de sus contextos culturales y socio-económicos, las experiencias religiosas no son reducibles a las formas de comportamientos no religiosos. Todos los fenómenos religiosos se deben introducir en su contexto propio. Toda experiencia religiosa es un *sui generis* constituido por el encuentro del hombre con lo sagrado. Por lo tanto, hay que destacar el lado simbólico, la parte espiritual y la coherencia interna de los fenómenos religiosos. La actitud fenomenológica es un intento de comprender la esencia y la estructura de los fenómenos religiosos, vista a la vez en su condicionamiento histórico y una visión del comportamiento del *homo religiosus*. Se trata de profundizar las articulaciones y los significados de tal comportamiento mediante el desciframiento de los hechos religiosos como las experiencias del hombre en su intento de trascender lo temporal y conectarse con la Realidad Última.

No todo fue explicado al final de este doble enfoque histórico y fenomenológico que dio lugar a una morfología y tipología de *homo religiosus*. Hay que interpretar los hechos identificados, analizados, clasificados, y luego colocarlos en una perspectiva general. Se trata de

un trabajo de comparación que permite aclarar el mensaje contenido en los documentos y de interpretar el conjunto de los encuentros del hombre con lo sagrado, desde la prehistoria hasta la actualidad. En pocas palabras, el *homo religiosus* es un hombre que envía un mensaje: este mensaje proviene de la historia, pero trasciende la historia.

Un hombre religioso presupone un modo específico de existencia, expresado con un número considerable de formas religiosas a través de la historia. En este sentido el *homo religiosus*, tal como expresa Eliade, se reconoce por su estilo de vida, "siempre cree que hay una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero se manifiesta en el mundo y, por tanto, lo santifica, y lo hace real"³¹ y por consiguiente vive una experiencia religiosa. Se encuentra en una serie de situaciones existenciales que lo ponen en relación con el mundo trascendente. En definitiva, la historia de la religión es la historia de *homo religiosus* visto desde la realidad existencial de sus creencias, experiencias y comportamientos. Este hombre cree en el origen sagrado de la vida y en el significado de la existencia humana como la participación en una realidad más allá de esta existencia. Por lo tanto, *homo religiosus* es el hombre que "se da cuenta de lo sagrado porque se manifiesta, se revela como algo muy distinto de lo profano"³². Lo sagrado se manifiesta como un poder de un orden diferente de las fuerzas naturales. Para describir esta manifestación percibida por el *homo religiosus*, Eliade utiliza la

³¹ Eliade, M., (1998), *Lo sagrado y lo profano*, N2KT, Barcelona, p. 14.

³² Eliade, M., (1998), *op cit*, p. 14.

palabra: hierofanía. Desde el punto de vista de su estructura, el acto de manifestación de lo sagrado es siempre un acto misterioso y esta manifestación es el elemento misterioso que constituye la naturaleza sui generis de cualquier hierofanía. La historia de las religiones muestra que la estructura y la dialéctica de las hierofanías son siempre idénticas, lo que significa que la vida religiosa no tiene una ruptura. La experiencia religiosa tiene la misma especificidad en el espacio y el tiempo. Se trata de la experiencia existencial de homo religiosus. Si todas las hierofanías tienen la misma estructura y por lo tanto son tan homogéneas, son sin embargo heterogéneas en términos de formas: rituales, mitos, formas divinas, objetos, símbolos, animales, plantas, hombres. Por lo tanto, a los ojos del homo religiosus, lo sagrado se manifiesta en diferentes niveles, lo que explica la gran variedad de la experiencia religiosa, de la hierofanía. Esta variedad y su comportamiento en su contexto social hace que el Homo religiosus sea a la vez un testimonio y un mensajero. El fenomenólogo ve el testigo, la hermenéutica trata de comprender su mensaje y el mensajero. Para el estudio del homo religiosus, la historia de las religiones identifica lo trascendente con la experiencia religiosa.

2.6- Mitos, Símbolos y Ritos.

Tres conceptos centrales para entender el fenómeno religioso son los mitos, símbolos y ritos, que sin precisar un proceso sucesivo de aparición, indudablemente, en un cierto orden, cada uno deriva del otro y son consecuencia lógica en su aparición. Empezaremos por intentar clarificar el concepto de mito e, inicialmente, nos fijaremos en como lo definen diferentes diccionarios. El Diccionario de la Real Académica Española³³, es muy escueto: “Fábula, ficción alegórica, especialmente religiosa.” Prácticamente, no nos da mucha luz sobre el mito, especialmente en lo que a la historia del fenómeno religioso se refiere, aunque si es cierto que por su carácter alegórico, se refiere a una “ficción en virtud de la cual una cosa representa o significa otra diferente”, y de la consideración, como más determinante, del carácter religioso. Por su parte, María Moliner³⁴ en su Diccionario, concibe al mito como una “narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad.” En esta primera acepción, pues tiene cuatro, se mantiene la idea primigenia de narraciones ancestrales y remotas que, incluso, se remontan a una transmisión oral del mundo o grandes acontecimientos, tratando de encontrar explicación a los grandes enigmas de la vida y de la naturaleza. En esta dirección, están las concepciones que los diccionarios de psicología nos dan. Así, en el

³³ El Diccionario de la Real Académica Española, (1960), Real Ac. Española, Madrid.

³⁴ Moliner, M., (1990), Diccionario del uso del Español, Gerdos, Madrid.

Diccionario de Dorsch³⁵, en sentido amplio, “son mitos las tradiciones conservadas en leyendas que pueden considerarse como expresión simbólica de antiguos hechos de la humanidad y los pueblos”, poniendo como ejemplo los mitos cosmogónicos que constituyen “leyendas que se refieren al origen del mundo y al nacimiento del poder de los dioses que forman parte de la literatura popular”, así como las “leyendas del mundo surgido del caos, de la destrucción del mundo, de combates entre dioses, del diluvio universal.” Pero, también, Dorsch, relaciona el mito y las narraciones míticas como forma de narración poética que aparece en el totemismo: “En la mayoría de estas fábulas se oculta un mito y tiene como tema central un animal (el tótem). De ellas proceden las historias de aventuras y de seres divinos”. Diferencia entre las formas objetivas de los mitos y las subjetivas: “Estas últimas se refieren al destino del hombre, sus aventuras, la recompensa del bien y el castigo del mal, e incluyen enigmas y acertijos. Las primeras nos hablan de la naturaleza y de su relación con los hombres”.

Para concluir, estas concepciones de los diccionarios de psicología, en el Diccionario de Arnoldo, Eysenck y Meili³⁶, se considera el mito como “historias o relatos supuestos de las características de la naturaleza y de seres dotados de poderes y cualidades sobrehumanas, de las relaciones de los dioses con los hombres y el destino de los dioses”. Según este diccionario, el problema heurístico básico de la investigación sobre los mitos estriba

³⁵ Dorsch, F., (1966), Diccionario de psicología, Herder, Barcelona.

³⁶ Arnold, W., Eysenck, H. J. y Meili, R., (1979), Diccionario de psicología, Rioduero, Madrid.

en que el mito “no requiere ni permite interpretación alguna en términos racionales y causalmente explicativos”. En este sentido, trae a colación el criterio de W. F. Otto que afirma que “el mito genuino no puede interpretarse en términos ni en base a una forma de existencia que, por recurrir a un enfoque científico, ha perdido el sentido de lo mítico”³⁷. Estos autores indican como los modelos conductuales míticos han atraído la atención de la teoría de la psicología profunda, y consideran un error mitológico “el supuesto acrítico de una analogía entre el mito y el sueño”, así como tampoco, “está justificado el intento de equiparar las estructuras míticas con los rasgos correspondientes al inconsciente colectivo”. Aunque no lo digan, considero que hay que aclarar que aquí están hablando especialmente de Freud y de Jung que son los psicoanalistas que más han establecido estas relaciones. Al interpretar los mitos como una representación de la vida pasada de los pueblos, sus historias con sus héroes y hazañas, “representada en cierto modo simbólicamente en el plan de los dioses y sus aventuras, el mito sería una dramaturgia de la vida social”, y, consecuentemente, al tratarse de comportamientos humanos, una “dramaturgia de la vida interior”. Lo que parece claro, inicialmente, es que, cualquiera que sea su interpretación, los mitos ayudan a percibir una dimensión individual y social de la realidad humana y muestran la función simbólica de la imaginación.

Desde el punto de vista de la etnología, como ciencia del origen de los pueblos y de su expansión sobre la tierra, Wundt, en su

³⁷ Otto, R., (1995), *op cit*, p. 27.

obra “Psicología de los pueblos”, considera que “pertenece el mito al reino de las representaciones de un mundo fantástico, suprasensible en sí, tras del cual desarróllanse los fenómenos de la realidad sensible. El contenido del mundo suprasensible, creado en absoluto por la fantasía con medios sensibles, aparece en los diversos grados de la evolución mítica, primero en los cuentos míticos, luego en los heroicos, y, por último, en las sagas de los dioses, en las que entretéjense, además, representaciones varias sobre el origen y fin de las cosas y de la vida de ultratumba”³⁸. En esta línea psicológica, en su “Introducción a la Psicología de Jung”, Frieda Fordham, sostiene que Jung invirtió mucho tiempo en el estudio de los mitos porque “consideraba que son expresiones fundamentales de la naturaleza humana. Cuando un mito ha sido formado y expresado en palabras es cierto que es la consciencia quien le ha dado forma; pero el espíritu del mito – la urgencia creadora que representa, los sentimientos que expone y evoca, e, incluso, en gran parte la materia del asunto – proviene del inconsciente colectivo”³⁹. Por eso, si bien es cierto que los mitos frecuentemente parecen intentos de explicación de los acontecimientos naturales, tales como la salida y la puesta del sol o la venida de la primavera con todas sus nuevas vidas y su fertilidad, para Jung son mucho más que eso: “son la expresión de cómo el hombre vivencia estos hechos”⁴⁰. Los pueblos primitivos no hacen una diferenciación nítida entre ellos mismos y su entorno, sino que viven

³⁸ Wundt, W., (1926), *Psicología de los pueblos*, Daniel Jorro, Madrid, p. 369.

³⁹ Fordham, F., (1970), *Introducción a la psicología de Jung*, Morata, p. 81.

⁴⁰ Jung, C. G., (1983), *Aïon, études sur la phénoménologie du soi*, Albin Michel, coll. « Bibliothèque jungienne », p. 19.

en lo que se llama una participación mística, que significa que lo que ocurre fuera también ocurre dentro y viceversa. “El mito, por tanto, es una expresión de lo que está ocurriendo en ellos cuando el sol está levantando, mientras viaja a través del cielo y al perderse de vista a la caída de la noche; y es al mismo tiempo reflexión y explicación de estos acontecimientos”⁴¹.

Mircea Eliade, en su enjundiosa obra *Mito y Realidad*, considera que el mito es una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en percepciones múltiples y complementarias, pues, según su definición personal, “el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo, el mito cuenta como, gracias a las hazañas de los “seres sobrenaturales”, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una creación”⁴². En suma, los mitos describen las diversas y, a veces, dramáticas irrupciones de lo sagrado o de lo sobrenatural en el Mundo. Se puede distinguir, como él hace, entre historias verdaderas e historias falsas. Inicialmente, son historias verdaderas “todas aquellas que tratan de los orígenes del mundo; sus protagonistas son seres divinos, sobrenaturales, celestes o astrales, mientras que las historias falsas son las que narran aventuras maravillosas de algún o algunos hombres que se consideran el héroe o

⁴¹ Jung, *op cit*, p. 19.

⁴² Eliade, M., (1978), *Mito y Realidad*, Guadarama, Barcelona, pp. 12-13.

los héroes de sus pueblos”⁴³. Desde esta perceptiva, Eliade señala que “el mito se considera como una historia sagrada y por tanto, una historia verdadera, puesto que se refiere siempre a realidades. El mito cosmogónico es verdadero porque la existencia del mundo está allí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente verdadero puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente”⁴⁴. Parece claro que, en definitiva, como indica el profesor Pinillos, “un rasgo del mito es que sus protagonistas, tomen la forma que tomen, poseen poderes sobrenaturales, son, de alguna manera, omniscientes y todopoderosos y, en consecuencia, son capaces de destruir o salvar a los humanos”⁴⁵.

Estrechamente unidos a los mitos están los símbolos y los ritos. En el prólogo a la obra de Mircea Eliade, “Historia de las Ciencias y de las Ideas Religiosas”, Miret Magdalena destaca que una de las ideas más queridas y recurrentes de Eliade es la del mito, considerando que el hombre es un ser mítico porque su afán de transcendencia carece de lenguaje lineal, razón por la cual para expresar toda la complejidad de lo humano, “necesita del mito que es un lenguaje simbólico”⁴⁶. Esta idea representa una relación estrecha casi de identidad entre mito y símbolo, pero sobre todo expresa la complejidad del símbolo y lo simbólico. No hay acuerdo a la hora de clarificar un concepto de símbolo.

⁴³ Eliade, M., (1978), *op cit*, pp. 12-13.

⁴⁴ Eliade, M., (1978), *op cit*, pp. 12-13.

⁴⁵ Pinillos, J.L., (1975), *Principios de psicología*, Alianza Editorial, p. 31

⁴⁶ Eliade, M., (2009), *Historia de las ciencias y de las ideas religiosas*, Paidós, Barcelona, p 3.

El Diccionario de la Lengua Española, señala que símbolo es “imagen, figura o divisa con que materialmente o de palabra se representa un concepto moral o intelectual, por alguna semejanza o correspondencia que el entendimiento percibe entre este concepto y aquella imagen”, y cuando conceptúa simbolismo indica que se trata de un “sistema de símbolos con que se representa creencias, conceptos o sucesos”⁴⁷. Parece que aquí se entiende que el símbolo es una imagen o figura que representa algo de nuestros contenidos mentales, pero existiendo una cierta semejanza o correspondencia. La idea de representación se afianza con el significado del simbolismo que se concreta en creencias, conceptos o sucesos. Más confusa es la significación que da el Diccionario de María Moliner, pues considera el símbolo como una “representación sensorialmente perceptible de una realidad, en virtud de rasgos que se asocian con esta por una conversión socialmente aceptada”⁴⁸. Sigue persistiendo la idea de representación, pero es más ambigua en el qué representa. Diferente concepción aparece en los Diccionarios de psicología. Así, el de Dorsch, entiende que el símbolo es “signo, señal, alegoría con que se significa alguna cosa, no sin conocimiento de la conexión entre el símbolo y lo que representa. Puede ser representación de un misterio. El símbolo es racional e irracional al mismo tiempo”⁴⁹. Hay, pues, una identificación entre símbolo y signo que, por descontado, como veremos, otros estudiosos no aceptan o, al menos, tratan de diferenciarlos, aunque ambos estén estrechamente relacionados. Esta

⁴⁷ Diccionario de la Lengua española, *op cit.*

⁴⁸ Moliner, M., *op cit.*

⁴⁹ Dorsch, *op cit.*

identificación, también se produce en el Diccionario de Arnold, Eysenck y Meili, al considerarlo como “un signo que se basa en el común acuerdo de quien lo utiliza”⁵⁰. Asimismo, como Dorsch, identifica símbolo con señal. Lo que sí parece que hay un acuerdo es en que es un signo o una señal que da significado a alguna cosa, entendiendo esta expresión en el más amplio sentido, pues no sólo representa algo material u observable sino también puede ser pensamientos, imaginaciones e, incluso misterios.

El estudio verdaderamente profundo sobre los símbolos se encuentra en la amplia introducción que Jean Chevalier⁵¹ hace para su “Diccionario de los Símbolos”. Ya en el prólogo de esta magna obra, J. Olives Puig, considera que el “símbolo es el fundamento de todo cuanto es. Es la idea en su sentido originario, el arquetipo o forma primigenia que vincula el existir en el Ser. Por él, a modo de puente, el ser se manifiesta a sí mismo: crea un lenguaje, inventa los mundos, juega, sufre, cambia, nace y muere... Las “ideas fuerzas” grabadas desde la antigüedad, en la piedra y la madera, cantadas y dichas en el mito con inspirada gracia y escenificadas en el drama perpetuo de la naturaleza y la vida, operan en nosotros un retorno, una reubicación en lo atemporal anterior al tiempo. El símbolo y su desarrollo en forma de mito son otra historia, otra fantasía si se quiere, pero que tiene la virtud de acercarnos a la inmutable fuente oscura de donde surge toda luz y toda palabra. El símbolo es el instrumento de la creación y

⁵⁰ Arnold, Eysenck y Meili, *op cit.*

⁵¹ Chevalier, J., (1988), *Dictionnaire de los símbolos*, Herder, Barcelona

también el instrumento del retorno”⁵². Es preciso destacar en esta concepción su relación con el mito y la consideración de forma primigenia que vincula el existir con el Ser, lo cual nos acerca al primitivo sentido religioso y de desarrollo espiritual desde los tiempos más remotos.

En la Introducción, antes señalada, Chevalier, identifica los símbolos con la imaginación, considerándolos el corazón de la vida imaginativa. El símbolo revela variaciones de sentido considerables y conviene distinguirlo de otras imágenes con las cuales se confunde demasiado a menudo, tales como: emblema, atributo, alegoría, metáfora, analogía, síntoma y parábola. Todas estas formas figuradas son medios de comunicación, pertenecientes al conocimiento imaginativo o intelectual, que desempeña un papel de espejo, pero no sale del marco de la representación. El símbolo “parece algo más que un sentido artificialmente dado porque detenta un esencial y espontáneo poder de renovación... Lleva más allá de la significación, necesita de la interpretación y ésta de una cierta predisposición. Está cargado de afectividad y dinamismo”⁵³. Por ello, inmediatamente, pasa Chevalier a diferenciarlo del signo con el que tantas veces, como hemos visto, se identifica. “El símbolo se distingue esencialmente del signo en que éste es una convención arbitraria que deja el significante y el significado (objeto o sujeto) ajenos unos a otros, es decir, que el símbolo presupone homogeneidad del significante y del significado en

⁵² Chevalier, J., (1988), *op cit.* p. 19

⁵³ Chevalier, J., (1988), *op cit.* p. 19.

el sentido de un dinamismo organizador”⁵⁴. Y apoyándose en los trabajos de Jung, Piaget y Bacelar funda sobre la estructura misma de la imaginación este dinamismo organizador, factor de homogeneidad en la representación. Pero va más allá, dándole un sentido central en la vida psíquica entera, pues el símbolo es bastante más que el signo, “no solo representa, en cierto modo, a la par que vela; sino que realiza, también, en cierto modo al tiempo que deshace. Juega con estructuras mentales. Por esto se lo compara con esquemas afectivos, funcionales, motores, para mostrar bien que moviliza de alguna suerte la totalidad del psiquismo... El símbolo como categoría, trascendente a la altura de lo supraterebral, de lo infinito, se revela al hombre entero, a su inteligencia como a su alma”⁵⁵. De otra parte, el símbolo nos lleva al concepto de lo simbólico y aquí, Chevalier considera que “designaremos con el nombre de simbólica, por un lado, al conjunto de las relaciones y de las interpretaciones correspondiente a un símbolo, la simbólica del fuego por ejemplo; por otro lado al conjunto de los símbolos característicos de una tradición, la simbólica de la cábala o la de los Maya, del arte románico, etc.; en fin, el arte de interpretar los símbolos con el análisis psicológico, por la etnología comparada, por todos los procesos y técnicas de comprensión que constituye una verdadera hermenéutica del símbolo”⁵⁶.

Hay una evidente relación con los planteamientos de la psicología profunda y así, para Freud, lo simbólico es “el conjunto de símbolos con significación constante que pueden encontrarse en las

⁵⁴ Chevalier, J., (1988), *op cit*, p. 19.

⁵⁵ Chevalier, J., (1988), *op cit*, p. 19.

⁵⁶ Chevalier, J., (1988), *op cit*, p.21.

diversas producciones del inconsciente”⁵⁷, y para Jung, “los arquetipos serían prototipos de conjuntos simbólicos tan profundamente inscritos en el inconsciente que constituyen una estructura”⁵⁸. Están dentro del alma humana como modelos preformados, ordenados y ordenadores, es decir, conjuntos representativos y emotivos estructurados, dotados de un dinamismo formador. Desde esta perspectiva, para la psicología profunda, el símbolo expone de forma indirecta, figurada y más o menos difícil de descifrar, el deseo o los conflictos. El símbolo es la relación que une el contenido manifiesto de un comportamiento, de un pensamiento, de una palabra a su sentido latente. Insiste Jung en que el símbolo no es, ciertamente, ni una alegoría ni un simple signo sino más bien “una imagen apta para designar lo mejor posible la naturaleza obscuramente sospechada del espíritu”⁵⁹. Para nuestros objetivos debemos recordar que, para Jung, el espíritu engloba a lo consciente y a lo inconsciente, concentra las producciones religiosas y éticas, creadoras y estéticas del hombre.

“La historia del símbolo atestigua, nos dice Chevalier, que todo objeto puede revestirse de un valor simbólico, ya sea natural (piedras, metales, árboles, frutos, animales, fuentes, ríos, océanos, montes, valles, plantas, fuegos, rayos, etc) o sea abstracto (formas geométricas, números, ritmo, ideas, etc)”⁶⁰. Por último para terminar este amplio apartado, hay que señalar como Chevalier relaciona a los mitos y a los símbolos, al considerar que los mitos se presentan como

⁵⁷ Chevalier, J., (1988), *op cit*, p.21.

⁵⁸ Jung, C. G., (1984), *El hombre y sus símbolos*, Luis Caralt, barcelona, p 90.

⁵⁹ Jung, C. G., (1984), *op cit*, p 90

⁶⁰ Chevalier, J., (1988), *op cit*, p.22.

“transposiciones dramatúrgicas de estos arquetipos, esquemas y símbolos o composiciones de conjuntos, epopeyas, relatos, génesis, cosmogonías, teogonías, gigantomaquias, que revelan ya un proceso de racionalización”, por lo que “la función principal del mito es fijar los modelos ejemplares de todas las acciones humanas significativas”, y aparecería “como un teatro simbólico de luchas interiores y exteriores que libra el hombre en la vía de su evolución, en la conquista de su personalidad”⁶¹. El símbolo, pues, anima los grandes conjuntos de lo imaginario, arquetipos, mitos, estructuras.

Queda clara la estrecha relación que existe entre mito y símbolo, de tal manera que parece que no existe el uno sin el otro. Es clarificador el concepto de que el símbolo anima los mitos, como conjunto imaginario, y ello podría llevar a considerar que el símbolo o lo simbólico es una expresión del mito o la forma de manifestar su contenido. Todo ello, plantea la cuestión de que es antes, el mito o el símbolo, o si ambos nacen y se desarrollan necesariamente unidos. Es decir, si el mito es la expresión de un conjunto de símbolos o el símbolo es la expresión y representación de un mito o la unión total entre ambos conceptos según la cual sin símbolo no hay mito y sin mito no hay simbología. En cualquier caso, lo que parece cierto es la estrecha interrelación entre ambos fenómenos aunque no podamos determinar la secuencia, orden y tiempo de esta interrelación.

⁶¹ Chevalier, J., (1988), *op cit*, p.20.

Más claro parece el concepto de rito y prácticamente todos los diccionarios consultados coinciden en que el rito implica costumbre o ceremonia que se manifiesta en un conjunto de reglas, especialmente, para el culto y ceremonias religiosas, aunque algunos sean más expresivos al considerar el rito como “ceremonia solemne establecida por ley o por la costumbre y que suele tener un significado religioso o mágico”⁶². Todos coinciden en el carácter de ceremonia y, consiguientemente, actos externos observables que, individual o colectivamente se llevan a cabo. Siempre por su contenido y expresión representan concepciones determinadas y que, principalmente, son ceremonias de carácter “religioso o mitológico y se practican como actos sagrados”⁶³. Esta manifestación externa de la espiritualidad humana por su carácter observable y repetición desde los momentos primigenios, son inherentes a los usos y costumbres de los que podemos llamar pueblos primitivos, con un carácter religioso y sagrado, llegando hasta nuestros días y que, lógicamente, aparecen en cualquier estudio de costumbres y religión de estos pueblos.

Con un ritual determinado, todos los ritos están relacionados con la presencia de los dioses o los “demos” en los actos principales de la vida: nacimiento, iniciación, matrimonio, producción y muerte, siempre para conseguir protección y bonanza o evitar males o destrucciones. Son muchos y variados los ritos y, necesariamente, hablaremos de ellos al tratar de las costumbres y la religiosidad de los Bamileké, pero hay una idea central que quisiera dejar aquí. Todo rito,

⁶² Warren, H. C., (1960), *Diccionario de psicología*, Ed. Fondo de cultura económica, Mexico.

⁶³ Dorsch, *op cit.*

en cierta manera, significa un continuo retorno y, consecuentemente una renovación. La idea implícita de esta creencia es que “es la primera manifestación de una cosa la que es significativa y válida”⁶⁴. Este retorno al origen que permite revivir el tiempo en el que las cosas se manifestaron por primera vez, constituye una experiencia de importancia capital para las sociedades primitivas. “La idea de una renovación universal operada por la reactualización cultural de un mito o cosmogonía está atestiguada en muchas sociedades tradicionales”⁶⁵, que se realizaba mediante rituales colectivos de periodicidad regular o irregular. A pesar de la diferencia de estructuras socioeconómicas y la variedad de los contextos culturales, los pueblos primitivos piensan que el Mundo debe ser renovado anualmente, y, a pesar de las deferencias que puedan existir entre los sistemas rituales, las estructuras son equivalentes y el significado es lo mismo. No podemos dejar de señalar que aunque estos conceptos, para esta investigación, están utilizados con vista a una actitud y comportamiento religioso ancestral, como la de los Bamileké, tanto mitos como símbolos y ritos no son cosas muertas, sino que, de una u otra forma, están presentes en nuestra vida y en nuestros días. Pensemos simplemente en los ritos religiosos y en el profano rito de despedir y recibir el año nuevo, que quiere decir que el año tiene un fin, y, automáticamente, va seguido de un nuevo comienzo, que muchas veces constituye propósitos de cambio y renovación.

⁶⁴ Eliade, M., (1978), *op cit*, pp. 41-42.

⁶⁵ Eliade, M., (1978), *op cit*, pp. 41-42.

CAPÍTULO III:

RELIGIONES PRIMITIVAS AFRICANAS.

Para el africano, el ser humano ocupa una posición central en el cosmos. Por eso, muy pocos pueblos africanos tienen mitos sobre la creación del universo, Entre ellos, los Bambara de Mali. Según ellos: "Antes de la creación, reinaba el vacío: el "Gla-gla-zo". Este vacío emitió una voz y una fuerza, que produjo un "viento de fuego". Y luego las vibraciones del vacío produjeron signos que se colocaron sobre las cosas no creadas. Luego un elemento salió del "viento de fuego" y se colocó sobre cada uno de las cosas para crearlas. Por lo tanto las cosas según el Bambara ya eran antes de existir".⁶⁶ Este tipo de mitos es raro, por lo menos muy pocos mitos se interesan por el mundo antes de la aparición del hombre. En general la génesis empieza sobre todo con la creación de la humanidad. O sea, los mitos africanos del principio empiezan con la aparición del hombre.

⁶⁶ Dieterlen, G., (1996), *Essai sur la religion bambara*. Ed. De l'université de Bruxelles, Bruxelles, p. 27.

Según las leyendas que nos transmite Griaule Marcel,⁶⁷ el hombre fue modelado con el barro divino. Según los Tonga de Mozambique, el hombre salió de una caña. Según los Venda del sur de Limpopo, la divinidad bajo la forma de un Pitón, vomitó el universo”.

“El hombre nació del seno de un árbol según los Horero; salió de la tierra según los Tswana del sur de África o bajó del cielo según losTutsi. Tohonon Mawu, creó el universo, puso una gran calabaza cuyo fondo es la tierra y el techo el cielo. A continuación, hizo los hombres, animales, plantas. Él vivió con ellos hasta que, decepcionado por su conducta, se fue al cielo”⁶⁸.

Así también los Dogon dicen que "el ser humano, al principio tenía dos almas de sexo opuesto, o más bien dos principios que correspondían a dos personas diferentes. Los primeros antepasados eran cuatro hombres y cuatro mujeres, y podrían fecundar ellos mismos por ser dobles y de ambos sexos. Así se explica la existencia de ocho familias Dogon.”⁶⁹

En principio no se trata en estas historias de una condición divina perdida, sin embargo, estos primeros antepasados tenían características de seres trascendentales y a menudo eran andróginos. Además de tener estas características de seres trascendentales, los mitos del principio dicen generalmente que los seres humanos eran también inmortales. Según los Bassa de Camerún, Lolombi, la deidad

⁶⁷ Griaule, M., (1948), *Dieu d'eau*, Ed. du Chêne, Paris, p. 137.

⁶⁸ Rivière, C., (1981), *Anthropologie religieuse des Ewe du Togo*, Nouvelles Editions africaines, Paris, p. 47.

⁶⁹ Griaule, M., (1948), *po cit*, p. 137.

que nunca dormía, dijo a los hombres que permanecieran en vela, para que la muerte no apareciera en el mundo. Pero no podían resistir el sueño y la muerte llegó.

Los Tonga desarrollaron un mito muy interesante. Para ellos, Dios envió a los seres humanos a dos mensajeros, uno lento (el camaleón), llevando el mensaje: "Los hombres mueren, pero resucitarán ", y el otro el lagarto, más rápido, llevaba el mensaje: "Los hombres van a morir y pudrirse en la tierra". El lagarto llegó primero y por eso los seres humanos mueren. Las primeras criaturas no tenían hambre, dice un gran número de mitos (Los Bwa y Mossi de Burkina Faso, los Dinka y Giziga de Camerún, por ejemplo). El cielo y la tierra estaban entonces tan cerca que los hombres, extendiendo la mano, podían cortar trozos de nubes de las que se alimentaban. Pero un día, dicen los Giziga, una chica que hacía todo al revés, vio las semillas en el suelo, las cogió y comenzó a molerlas. Al hacerlo, daba grandes golpes de maza en el cielo que enojaron a Dios y éste se alejó. Desde entonces, los hombres tuvieron que trabajar para obtener alimentos. Fue entonces cuando los hombres comenzaron a pelear entre ellos porque Dios ya no bajaba para charlar con ellos y resolver sus problemas. Luego empezaron a hacer la guerra entre ellos.

Así que estos mitos intentan explicar lo inexplicable: una creación perfecta y una humanidad imperfecta. Lo explican a través de palabras sencillas y concretas pero, por el hecho de ser lenguaje esotérico, sólo los iniciados podían discernir su contenido. Estos mitos también utilizan elementos de cada pueblo: tierra, cielo, agua, fuego,

es decir, el mundo material. Algunos mitos eran familiares a todos, pero su significado profundo sólo era alcanzable para los iniciados.

3.1- El alejamiento de Dios.

En general, los mitos africanos del principio hacen referencia a un Dios creador. En la mayoría de estos mitos, la primera creación fue incompleta, y su realización requiere la intervención de los demiurgos. Los Eve, pueblo de Togo, creen que el primer hombre fue demasiado cocido, y que muchas imperfecciones fueron causadas por la oposición de los poderes del caos; en definitiva, que el creador dibujó la organización del mundo y dejó a las divinidades secundarias su gobierno. Según los Kissi de Guinea, el autor del universo está tan lejos que, a pesar de su perfección, hay que recurrir a los antepasados para superar las dificultades del mundo.

Para los africanos, la lejanía de Dios no es despectiva, ni algo negativo, porque en los orígenes del mundo, cuando Dios y el hombre vivían juntos, es verdad que todo era fácil, no había trabajo, ni sufrimiento, ni disputas, ni muerte, pero el ser humano estaba doblado, a veces arrodillado. Con la marcha de Dios, con su alejamiento, dicen los mitos, el hombre se puso de pie, es decir que el hombre se convirtió en un ser plenamente humano. Para los místicos africanos, la intensidad de la emoción religiosa es proporcional a la sensación de lejanía que el alma humana experimenta acerca de Dios, un

alejamiento que hace necesario el restablecimiento de las relaciones entre el hombre y Dios.

En el universo africano, Dios no es representado, no recibe culto o sacrificio. Los sacrificios a Dios se hacen muy pocas veces, cuando la vida del grupo se ve amenazada, por ejemplo. Pero él no ofrecer sacrificios no quiere decir que Dios está ausente en el imaginario africano: Dios es obvio según los Akwa de Gabón, para los Mpongwe en particular, Dios es: "La ley eterna que rige todos los fenómenos del universo"⁷⁰.

Numerosos nombres africanos lo evocan y ponen al que lleva este nombre bajo la protección divina. Thomas L. V. en su libro investiga sobre los nombres africanos y ha identificado 137 nombres teóforos en los Sara de Chad. "Son nombres de iniciación, en los que Dios es el sujeto de la frase. Por ejemplo, "Dios es el que estableció a la familia" o "Dios va a cambiar" (refiriéndose a la situación). En el pueblo Bobo de Burkina Faso, podemos ver nombres como: "Cojo Dios para ti", el nombre dado a una abuela o "Guarda silencio y mira a Dios". En Gabón, Dios es alabado y glorificado. Durante el baile del "bolo" (danza de iniciación femenina), las jóvenes iniciadas cantan: "es el Señor Dios quien hizo el mundo tal como es", "pero sabemos que es inaccesible. " Esta inaccesibilidad de Dios parece esencial, ya que un Dios cercano no podría escapar a lo humanizado. No sería "la

⁷⁰ Walker-Raponda, A., et Sillans, R., (1962), *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Ed. Présence africaine, Paris, p. 47.

*última respuesta que el hombre necesita para rechazar lo absurda”.*⁷¹

Comprometido en los asuntos de los hombres, Dios ya no podía ser el remedio supremo de los hombres.

3.2- Los mediadores.

La distancia importante que hay entre los hombres y el Ser Supremo explica la presencia de los mediadores. Así, los Nommo del pueblo Dogon, genios, de esencia divina y dotados de la fuerza vital del agua, concedieron a la humanidad ropas y lenguaje y las habilidades para la vida social. Los Malí del río Níger piensan que los genios tuvieron tres etapas: la primera cuando convivían con los hombres, la segunda cuando desaparecieron y la tercera y actual en la que descienden sobre los hombres por medio de posesión.

Los antepasados forman parte de los mediadores, ellos están siempre dispuestos a ayudar a sus descendientes: Según los Dogon, los primeros Dogon eran inmortales: ya muy viejos, subieron al cielo, donde observaban a los vivos. Para ayudar a los hombres, el antepasado herrero, después de recoger plantas, animales y materiales que podrían ayudar a los humanos, cogió también el fuego y la fuerza celestial y los arrojó a la tierra. Como éste existen innumerables mitos que relatan el robo del fuego celestial y el don de este fuego a los hombres. Con el fuego, los pigmeos se hicieron más fuertes que los

⁷¹ Thomas, L. V., (1975), *La terre africaine et ses religions*, Ed. Larousse université, Paris, p. 205.

animales, porque ya podían cocinar sus alimentos y así escapar de las limitaciones de la naturaleza.

Los astros, inmateriales como espíritus, ayudan también por su posición para establecer las fechas de los rituales importantes. La aparición de algunos astros es motivo de inicio de numerosos rituales. Los Landa del sur de Katanga se fijan más en Venus para iniciar algunos ritos. Pero los antepasados al igual que las estrellas no hablan y, por ello, se han de comunicar mediante intermediarios.

Así que en estos pueblos los "videntes" son mediadores humanos, cuya expresión es considerada como la palabra de Dios. Otros intermediarios son los poseídos, ellos son el "puente" entre los genios o los antepasados y los humanos. Durante sus crisis, estos intermediarios profetizan. Y los mandamientos divinos que transmiten son imperativos y tienen más fuerza que cualquier otro mandamiento humano. El espíritu de los poseídos durante la crisis quiere (dicen los iniciados) comunicar con los humanos sobre un trastorno individual o social y curarlo. Los sacerdotes, otros intermediarios, invocan los poderes sobrenaturales, les transmiten peticiones y ofrendas del pueblo. Hacen por él, sacrificios de súplica o de acción de gracias. En algunas sociedades, los reyes y los herreros pueden también ser mediadores. Cuando el rey es considerado como sagrado no sólo representa a sus súbditos, sino también es un mediador humano.

En este grupo de los mediadores, podemos también incluir el mundo del arte, sea la escultura, la música o el baile. El mundo del arte africano es inseparable de la religión. Es una expresión de "un

simbolismo esotérico y tradicional", e interviene entre el hombre y sus dioses. Por lo tanto, el arte africano está en ambos lados del cielo y de la tierra, ya que involucra técnicas e inspiración. En este sentido decía Leopold S. Senghor: "da al objeto su eficacia y lo lleva a cabo"⁷².

Escultores y herreros africanos a menudo trabajan al ritmo de los tambores. Es como señala Camadare Laye⁷³ a través de la polifonía vocal como los pigmeos se comunican con los espíritus del bosque. Para alcanzar lo sagrado, ellos usan bailes complejos con cantos y coreografías complejas. El orfebre a menudo recita poemas y luego baila al realizar la joya. Aquí la acción del verbo del artista es fundamental, por su eficacia la fórmula mágica convierte el objeto en algo totalmente diferente. Sea cual sea su especialidad, el artista africano refleja las fuerzas que impulsan el universo. Él expresa más lo invisible que lo visible y convierte sus objetos en símbolos de lo trascendente. Por su trabajo el artista puede capturar la energía salvaje, domesticarla y ponerla a favor de todo el grupo.

La mayor parte de África conoce y utiliza máscaras durante sus ceremonias religiosas. Son usadas por los bailarines que ocultan así su identidad y les permite entrar con seguridad en contacto con lo trascendente. Cuando los bailarines no se ocultan con las máscaras, tienen la cara y el cuerpo pintados y cubiertos, llevan ropas y adornos especiales. Estas prácticas de ocultar su identidad tienen también como finalidad despersonalizarse y conectarse con lo invisible. Todo ello facilita el contacto entre los dioses y los hombres, pero

⁷² Senghor, L. S., (1964), *Négritude et humanisme*, Vol 1, Éditions du Seuil, p. 279.

⁷³ Laye Camara, (2007), *L'Enfant Noir*, Pocket, p. 221

manteniendo una cierta distancia entre ambos: los bailarines no se identifican con los antepasados, con el genio o el Dios, no se confunden con la fuerza vital que reciben, aunque se sienten unidos a Él y llevados por Él. El bailarín es a la vez la voz de los dioses y el camino que estos dioses elijen para establecer una relación con los hombres. Las máscaras generalmente están compuestas de elementos de la naturaleza en función de la cultura de la que proceden: madera, fibras, hojas, cuernos de animales, conchas, dientes etc. La máscara no es un ídolo, no es magia, no es un instrumento de brujería. Por lo tanto, se puede decir con Senghor, "Todo es un signo y significado para los africanos negros"⁷⁴.

3.3- *El negro africano como individuo.*

El individuo, en África como en todo el mundo, es visto como compuesto de varios principios, pero estos no forman un conjunto indivisible. Los Mossi de Burkina Faso, por ejemplo, admiten que el alma se compone de la unión de dos principios: un hombre y una mujer que se separan a la muerte. Los Kikuyu, de Kenia, creen que hay dos almas: una personal y otra social.

Para demostrar la completa reutilización de las fuerzas, a los niños se les da un nombre de parientes difuntos: Según los Bambara dar a un niño el nombre de un pariente difunto quiere decir que ese

⁷⁴ Senghor, L. S., (1964), *op cit*, p. 283.

pariente ha vuelto. En otros pueblos se debe primero saber de qué antepasado proviene el niño o de qué pariente es la reencarnación. La imposición del nombre va precedida de rituales que permitan identificar el nombre exacto que hay que dar al niño. Además de su nombre, los africanos también tienen muchos sobrenombres y un nombre secreto. Los apellidos están relacionados con hechos históricos o se refieren a los antepasados. Los nombres africanos describen a la persona en una forma condensada y simbólica. Pronunciarles es actuar sobre el alma de la persona que lleva este nombre. Por eso, el africano tiene varios nombres que se refieren a la pluralidad de sus orígenes: la del clan de donde proviene la madre, la del clan del padre, etc.

Para los Kissi, la imposición del nombre marca la entrada en la vida social. En otros pueblos, la aparición de los dientes en el niño señala su entrada en la comunidad familiar. Los Yoruba de Nigeria tienen tres nombres: el primero se refiere a las circunstancias del nacimiento "el niño ha nacido tarde" o "Padre ha regresado", el segundo nombre se refiere al estado de cosas familiares: "Encontré a quien mimar" o "el honor es difícil de ganar" para describir a un niño nacido después de numerosas intervenciones de los sacerdotes. El tercero es el que expresa la identidad del niño y lo que se espera de él. Este nombre no puede ser usado más que por las personas de edad muy avanzada. Este tercer nombre no puede ser cambiado. Hacerlo es transformar a la persona que lo lleva. Hacerlo implica ritos, porque la persona tendrá que cambiar también su modo de ser, porque ya está

bajo el patrocinio de otro antepasado. Es un elemento fundamental de la persona, el nombre es un principio unificador y también de integración. La posesión de un nombre secreto garantiza la singularidad de la persona, el que revela el nombre secreto es ya vulnerable porque se puede actuar contra él.

Según los Kissi, dos personas que tienen el mismo nombre se llaman hermanos o si son de edades diferentes se llaman padre e hijo. Según los Fali de Camerún, hay cambios de nombre con cada cambio de estado: la circuncisión, las iniciaciones en una sociedad secreta o el matrimonio. Para los Bambar un hombre que emigra puede cambiar de nombre, por ejemplo, se llamará Traore en el país Bambara, si va a Senegal se llamará Diop, y esto es sin duda para integrarse en el nuevo entorno. Una familia importante a menudo tiene varios nombres.

3.4- El negro africano como ser religioso.

En la sociedad africana, lo sobrenatural es una experiencia vivida socialmente, inseparable de lo que se ve y se vive. Desde su nacimiento el niño vive dentro de la familia, dentro de la sociedad una educación completa. La salida de los primeros dientes, el destete etc, todos estos momentos son marcados por ceremonias que imprimen la noción de lo sagrado en la conciencia del niño. Lo sagrado se descubre también en los cuentos y proverbios que son como una plataforma de la moral social. El acento puesto en el “bien hablar”, en

la expresión correcta es un medio para que el niño se sienta como miembro de su grupo social. De aquí la importancia y el significado de las sociedades iniciáticas y de los ritos.

3-4-1. *Las sociedades iniciáticas.*

Las sociedades iniciáticas generalmente no son grupos secretos, son grupos cerrados puesto que se sabe quiénes son miembros de tal o cual grupo. Pero su actuación se hace de manera reservada y oculta a los profanos. Su ambiente es místico e inspira una especie de temor hacia lo sagrado. Estos grupos se creen poseedores de conocimientos sagrados y sancionan a los infieles. Los miembros del grupo no se sienten actores de estos castigos sino instrumentos. Las sociedades femeninas además tienen la función de atraer la fecundidad hacia sus miembros, tienen ritos parecidos a los de los hombres. A nivel social, tienen la función de restablecer la paz en momentos de conflicto.

Hay sociedades iniciáticas peligrosas. Por ejemplo la sociedad de hombres-panteras, de hombres-leopardos, de hombres-cocodrilos, de hombres-leones o de hombres-gorilas. Los miembros de estas sociedades son verdaderos asesinos. El temor que conllevan es el fruto de la creencia según la cual un espíritu puede vivir a la vez en un hombre y en un animal. Estos miembros tienen un poder maléfico que les hace actuar como si fueran el animal que encarnan y ello les

autoriza a comportarse al margen de las normas y hacer daño a los demás. Ser miembro de estos grupos siempre es un compromiso individual y las condiciones de integración son terribles y pueden ir hasta el sacrificio de una persona de su familia. Esta persona va a ser sacrificada y comida realmente o espiritualmente por todos los miembros del grupo. Estas prácticas garantizan también el secreto que tienen que guardar los miembros del grupo. Estos grupos poseen grados, es decir que los miembros son diferentes según los grados. Los neófitos son generalmente los organizadores de las ceremonias públicas y los grados van juntos con los conocimientos de los secretos del grupo. Las pruebas para ser miembros de estos grupos o para subir de grado son muy duras: desde las pruebas en los ritos de iniciación, hasta el encuentro con los fantasmas, el comer carne humana y otras más crueles. Estas pruebas tienen una finalidad: se trata de forjar una persona nueva, nueva porque ha tenido nuevas experiencias de los fantasmas. Los sufrimientos de las pruebas tienen como finalidad aumentar la fuerza física y mental del candidato. La droga por ejemplo permite soportar el sufrimiento. La entrada en estos grupos o cada ascenso de grado está marcada por un rito de muerte y renacimiento.

Lo que podemos considerar desvelamiento del secreto en las sociedades africanas es en realidad la transmisión de un secreto del iniciado a quien no lo está. Se trata de una transmisión que requiere de la curiosidad del que no conoce y de una respuesta del que conoce. Es decir se trata de un proceso en el que las verdades se van conociendo paulatinamente por medio de más preguntas y más respuestas. Para el

africano no hay en realidad un secreto, se trata del conocimiento oculto que no conoce. Por ejemplo, los que han participado en un ritual de entrada a una sociedad no son “de facto” iniciados, necesitan una iniciación porque hay una diferencia entre la entrada a un grupo y la iniciación. La entrada no confiere el conocimiento profundo del grupo. La iniciación es una enseñanza ritual individual y colectiva; aquí los iniciados van adquiriendo conocimientos del grupo.

La primera iniciación en todas las sociedades africanas es importante, es una salida de la niñez y la entrada en la sociedad africana. Esta primera iniciación está acompañada con un periodo de instrucción, donde el acento está puesto en el conocimiento de lo sagrado, de la vida, de la muerte, de sus órganos sexuales: circuncisión y la escisión que tienen como finalidad quitar las partes consideradas femenina (prepucio) que tiene el hombre y la masculina (el clítoris) que tiene la mujer. Esta operación prepara al chico ya hombre y a la chica ya mujer al matrimonio. A estas modificaciones se pueden añadir el tallado de dientes, la colocación de platillos en los labios o en la nariz. Todas estas transformaciones hacen pasar el cuerpo del niño del estado de la niñez al estado de un “cuerpo social”, marcado por la sociedad; de la libertad del niño a las realidades de la vida adulta. La primera iniciación marca esta ruptura con la sociedad profana y el aprendizaje de un nuevo modo de ser. La primera iniciación conlleva el cambio de nombre del iniciado y la “fraternidad” de los iniciados establecido durante la iniciación es indefectible. Se trata del perfeccionamiento de los mecanismos

adquiridos desde la infancia. Esta iniciación primera es también una escuela de formación moral sobre las virtudes esenciales: coraje físico y moral, sentido de la solidaridad, respeto a la palabra dada, el valor del silencio, la meditación sobre el misterio y el porvenir del hombre.

Normalmente los ritos de iniciación se hacen en el bosque, en un lugar fuera del pueblo, en un edificio especial para las iniciaciones. El tiempo para la iniciación es variable (de un mes a un año). Este tiempo está marcado por pruebas: flagelaciones, quemaduras, picaduras de insectos, privación de dormir, ayuno, etc... que el iniciado tiene que soportar sin quejarse, igual que la circuncisión. Porque superar el dolor, no manifestar el sufrimiento es dominarse a sí mismo. Después de la iniciación, el regreso al pueblo no se hace de manera individual, aunque es un nuevo nacimiento. Este se hace de manera colectiva porque los iniciados ya no son hijos o hijas de una familia sino hijos e hijas de un pueblo. Cada uno ya es un ser social y para manifestar que ya es una nueva criatura, el iniciado tiene que olvidar su pasado o ignorarlo. En la sociedad africana los tres momentos importantes son: el nacimiento, la iniciación y la muerte. Pero la iniciación es lo más importante porque da sentido al nacimiento y menosprecia el poder destructivo de la muerte.

Muchos son los ritos africanos. Algunos están en el ámbito de la relación del hombre con su grupo social, otros están dentro de la relación del hombre con la Trascendencia. Los ritos que relacionan al hombre con la sociedad se hacen: o al principio de la vida, es decir al nacimiento y tienen como objetivo hacer entrar al recién nacido en su

grupo y también para cortar su relación con el mundo de donde viene. O se hacen cuando un miembro del grupo termina la adolescencia y se prepara para entrar en el mundo de los adultos. Estos ritos están acompañados de una formación en los valores y la filosofía del grupo. O se hacen en los funerales, ceremonias que confieren a un difunto sepultado hace meses o años el statu de antepasado. O se hacen durante la boda para marcar el cambio social del chico que pasa de la vida de soltero a la del jefe de una familia; y de la chica que pasa del estado de soltera a la de esposa y futura madre de familia, de su familia a la de su esposo. Sin embargo este pasaje de una familia a otra no se hace de manera radical, la chica sigue teniendo lazos con su familia de origen.

África no tiene ritos laicos es decir con una finalidad solamente social, el africano vive y piensa de manera global es decir que no hay una separación entre lo profano y lo religioso. Además toda sociedad necesita un orden para sobrevivir. Para los africanos respetar el orden es obedecer a la voluntad de los antepasados.

3-4-2. *El Tótem.*

La palabra tótem representa una idea de grupo y fue introducida en 1791 por el inglés J. Long, que lo tomó de los pieles rojas de América del Norte, pero al escocés J. Fergusson Mc Lecnan, en el siglo XIX, se debe el mérito de haber reconocido la importancia del totemismo para la historia de la humanidad primitiva, ya que se han encontrado instituciones totémicas en los pueblos australianos, la India oriental, en los indios de América del Norte y África. Incluso, determinadas huellas y supervivencias, difíciles de interpretar, permiten suponer que el totemismo existió igualmente en los pueblos arios y semitas primitivos de Europa y Asia, de manera que los estudiosos de la Etnografía se inclinan a ver en el tótem y sus significados, una fase necesaria y universal del desarrollo humano, conocida como la “época totémica.”

En su obra “Tótem y Tabú”, Freud considera que, “el tótem es, en primer lugar el antepasado del clan, y en segundo, su espíritu protector y su bienhechor, que envía oráculos a sus hijos y los conoce y protege aun en aquellos casos en los que resulta peligroso”⁷⁵ El tótem se encarna y representa, por lo general, en un animal, ora inofensivo, ora peligroso y temido, y más raramente en una planta o una fuerza natural (lluvia, agua...) que se hallan en una relación particular con la totalidad del grupo. En consecuencia los individuos que pertenecen al mismo tótem están sometidos a la sagrada obligación de respetar esa emanación y así, en el caso de un animal,

⁷⁵ Freud, S., (1948), *Obras Completas*, Vol II, Biblioteca nueva, Madrid, p. 415.

que es lo más corriente, debe respetar su vida y abstenerse de comer su carne o aprovecharse de él en cualquier otra forma, ocasionando un castigo automático la violación de esta obligación.

No aportan nada original los diccionarios de la lengua que, como el de la Real Academia define el tótem como “objeto de la naturaleza, generalmente un animal, que en la mitología de algunas tribus salvajes se toma como emblema protector de la tribu o del individuo, y a veces como ascendiente o progenitor”⁷⁶. Considero que la expresión “tribu salvaje”, no es afortunada ya que entiendo que es más adecuado hablar de pueblos primitivos, porque lo de salvaje es totalmente peyorativo. El Diccionario de los Símbolos de Chevalier, considera que es “un animal o una planta escogida como protector o guía, semejanza de un antepasado, con el cual se instituye un lazo de parentesco, con todos los derechos y todos los deberes que eso comporta”⁷⁷. Realmente, en el concepto hay unanimidad, pero la discrepancia existe al determinar sus significados social y de organización del grupo. Así, Chevalier considera que en “ningún caso es hereditario y genealógico; no tiene nada que ver tampoco en la organización social de la tribu o del clan”, añadiendo que él “totemismo ha sido considerado, aunque esta teoría es errónea, como la forma primitiva de toda religión y de toda moral”⁷⁸. Sin embargo la mayoría de los estudiosos ha entendido que el tótem ha constituido el primer lazo y el primer modelo de organización de las sociedades humanas, por considerar que el tótem es fuente de tabúes o

⁷⁶ El Diccionario de la Real Académica Española, (1960), *op cit*.

⁷⁷ Chevalier, J., (1988), *op cit*

⁷⁸ Chevalier, J., (1988), *op cit*.

prohibiciones que influyen en las relaciones sociales. En este sentido, Freud considera que “el tótem se transmite hereditariamente tanto por línea paterna como materna. Es muy probable que la transmisión materna haya sido, en todas partes, la primitiva, remplazada más tarde por la transmisión paterna. La subordinación al tótem constituye la base de todas las obligaciones sociales”⁷⁹. Así pues, es evidente que Freud sostiene que el tótem se transmite hereditariamente y que es fuente de obligaciones que afectan a la vida social. Parece que el tótem individual puede no transmitirse hereditariamente, pero el tótem colectivo de la tribu, el clan o la familia parece evidente que se transmite hereditariamente y lo acatan todos los miembros del grupo.

Si bien en la horda primitiva predomina la endogamia es decir, la unión sexual entre parientes próximos sin excluir los hermanos, señala Wundt que es evidente la estrecha relación entre la exogamia y el totemismo. “La exogamia, concreta Wundt, estrechamente unida a la desmembración mística de las estirpes, consiste en la admisión de la unión matrimonial entre miembros de diversas ramas de un estirpe. El miembro de un determinado grupo no puede unirse con una mujer del mismo, sino con otra del grupo diferente”⁸⁰. Es decir, aquellos que descienden de un mismo tótem son consanguíneos y forman una familia en el seno de la cual todos los grados de parentesco incluso los más lejanos, son considerados como un impedimento absoluto de la unión sexual. Así, nos dice Wundt, “la desmembración totemística actúa intensamente en las costumbres y,

⁷⁹ Freud, S., (1948), *op cit*, p. 428.

⁸⁰ Wundt, W., (1926), *op cit*, p. 369.

luego, por virtud de los fenómenos estrechamente ligados al matrimonio, como el nacimiento, la muerte y las representaciones asociadas a estos fenómenos, se plasma en las estructuras y las relaciones sociales”⁸¹.

Este paso de la endogamia a la exogamia implica un cambio en las relaciones sexuales que trata de evitar y prohibir el incesto. Ahora bien, nos señala Freud en esta cuestión, que la exogamia totémica presenta todas las apariencias de una institución sagrada de origen y desarrollo desconocido, o sea de una costumbre, pero luego “surgen normas que significan una complicada institución de las clases y posibilidades matrimoniales que ya parecen una legislación consciente e intencional que se hubiera propuesto reforzar la prohibición del incesto”⁸². Otra consecuencia es que queda reemplazado el parentesco de la sangre por el parentesco totémico. Parece evidente que, en mayor o menor grado, el sistema totémico constituye la base de todas las demás obligaciones sociales y restricciones morales de la tribu. Por último, respecto al aspecto religioso, tanto Freud como Wundt, coinciden en que el totemismo implica un sistema de tabúes y obligaciones valorándose como la forma más antigua de religión y dimensión espiritual.

⁸¹Wundt, W., (1926), *op cit*, p.369.

⁸²Freud, S., (1948), *op cit*, p. 428.

3-4-3. *El Tabú.*

Su significado o concepto básico es general aunque luego haya matizaciones en las formas de interpretar sus consecuencias sociales. “Los Tabúes son costumbres de carácter prohibitivo que construyen y limitan la conducta de los individuos de un grupo o comunidad”⁸³, nos dice la enciclopedia Salvat Universal, y significa por una parte santo, sagrado y por otra peligroso, prohibido, impuro, siendo el tabú lo anormal y opuesto a lo normal o corriente. En este sentido y concretando más, la Nueva Enciclopedia del Mundo, señala que “los tabúes se asocian con objetos, personas y modelos de conducta considerándolos sagrados, peligrosos o impuros. No se sujetan a ninguna justificación racional, se observan sin discusión”⁸⁴. Con respecto a personas, por ejemplo, muchas gentes en los pueblos primitivos no se acercaban ni tocaban a sus ídolos, sacerdotes, reyes o jefes tribales por creer que poseían poderes sobrenaturales. Con respecto a la impureza de personas afectadas por la menstruación o el parto, efusión de sangre, muerte y otros eventos, se consideraban impuras, aunque también en algunos grupos se tenían como sagrados, pero en ambos casos, tabúes que había que respetar.

El tabú es un precepto negativo pues dice lo que no se puede hacer e, incluso, se considera que su infracción tiene como consecuencia un castigo inmediato y automático. En este sentido, se distingue del ritual, que es un precepto positivo, que dice lo que hay

⁸³ Enciclopedia Salvat Universal. (2003), Salvat, Madrid.

⁸⁴ Nueva Enciclopedia del Mundo, (1986), Club Internacional del libro, Madrid.

que hacer, que en caso de no cumplimiento el individuo puede ser castigado por los miembros de su grupo.

Más profundos y significativos son los trabajos de Freud y de Wundt sobre todo en las consecuencias para la estructura y el orden social. Para Wundt, “Tabú quiere decir lo que no se puede tocar, porque, por cualquier motivo, debe de ser evitado, bien a causa de su santidad especial ya porque ejerza una influencia dañosa, bien en oposición a lo sagrado impuro que mancha cuanto toca”⁸⁵. Se reúnen, pues, en el concepto de tabú dos representaciones opuestas: la de lo sagrado a causa de su santidad y la de lo impuro, que debe ser evitado o detestado por sus propiedades odiosas. Ambas representaciones, según este autor, “tienen un punto de enlace con el concepto de temor, que en realidad, descompónese en dos elementos: uno que llamaremos veneración temerosa y otro que denominaremos horror”⁸⁶.

Partiendo de esta definición general de tabú como objeto que ocasiona temor, destácase, según todas las apariencias, como el objeto más antiguo del tabú, el animal totémico. Así tenemos la prohibición de cazar o comer la carne del animal totémico. De esta concepción inicial se produce diversas irradiaciones del tabú de amplias repercusiones sociales. La representación y significado del animal tabú se pasa al hombre, “principalmente cuando se destaca por su posición en el agregado social, tales el sacerdote, el príncipe. En esta transferencia a los hombres surge la evolución del principado, como

⁸⁵ Wundt, W., (1926), *op cit*, pagina 175.

⁸⁶ Wundt, W., (1926), *op cit*, p. 175.

así mismo el gradual desarrollo de las diferencias de casta. El estado superior resulta tabú para el inferior. Y de los hombres es transferido el propio temor a los efectos de su propiedad. La propiedad del noble es tabú para cualquier otra persona”⁸⁷. Estas prohibiciones terminan siendo ley religiosa cuya trasgresión se castiga con la muerte. Y simultáneamente, van apareciendo los tabúes sociales de la endogamia y las reglas sobre el matrimonio, los tabúes impuros, etc.

Por su parte Freud entiende, que el tabú presenta “dos significaciones opuestas: la de lo sagrado o consagrado y la de lo inquietante, peligroso, prohibido o impuro... y entraña pues una idea de reserva, y en efecto, el tabú se manifiesta esencialmente en prohibiciones y restricciones. Nuestra expresión “temor de lo sagrado” presentaría en muchas ocasiones un sentido coincidente con el de tabú”⁸⁸. Las prohibiciones tabú carecen de todo fundamento, incomprensibles para nosotros, parecen naturales a aquellos que viven bajo su imperio. En criterio de Wundt, el tabú es el más antiguo de los códigos no escritos de la humanidad, considerándolo anterior a los dioses y a toda religión. El tabú se supone emanado de una especial fuerza mágica inherente a ciertos espíritus y personas, y susceptible de transmitirse en todas direcciones por la mediación de objetos inanimados. Para Freud, el tabú no designa más que estas nociones: el carácter sagrado o impuro de personas u objetos, la naturaleza de la prohibición que de éste carácter emana y la consagración o impurificación resultante de la violación de la misma. Existe un tabú

⁸⁷ Wundt, W., (1926), *op cit*, p. 176.

⁸⁸ Freud, S., (1948), *op cit*, p. 428.

natural o directo, producto de una fuerza misteriosa (maná) inherente a una persona o una cosa y un tabú transmitido o indirecto dimanado de la misma fuerza y que puede ser adquirido o transmitido por un sacerdote, un jefe o cualquier otra persona representativa. La importancia del tabú transmitido depende también del maná de la persona que procede. Un tabú transmitido por un rey o por un sacerdote es más eficaz que el transmitido por un hombre ordinario. Así mismo, existen tabúes permanentes y temporales. “Los sacerdotes y los jefes, así como los muertos y todo lo que con ellos se relaciona, pertenecen a la primera clase. Los tabúes pasajeros se enlazan a ciertos estados y actividades, tales como la menstruación y el parto el estado del guerrero antes y después de la expedición, la caza y la pesca, etc...”⁸⁹ La determinación de las funciones socioculturales del tabú, con una evidente repercusión en la organización social y las relaciones interpersonales, las determina Freud entendiendo que son las siguientes: “1- Proteger a ciertos personajes importantes, jefes sacerdotes, etc., y preservar los objetos valiosos de todo daño posible. 2- Proteger a los débiles, mujeres y hombres vulgares contra el poderoso maná, fuerza mágica de los sacerdotes y los jefes. 3- Preservar al sujeto de los peligros resultantes del contacto con cadáveres, de la absorción de determinados alimentos, etc... 4- Precaver las perturbaciones que puedan sobrevenir en determinados actos importantes de la vida, tales como el nacimiento, la iniciación de los adolescentes, el matrimonio, las funciones sexuales , etc... 5-

⁸⁹ Freud, S., (1948), *op cit*, p. 430.

Proteger a los seres humanos contra el poder o la cólera de los dioses o de los demonios. 6- Proteger a los niños que van a nacer y a los recién nacidos de los peligros que, a causa de la relación simpática que los une a sus padres, pudieran estos atraer sobre ellos, realizando determinados actos o absorbiendo ciertos alimentos que habrían de comunicarles especialísimas cualidades. Otros de los fines del tabú es proteger la propiedad del sujeto, sus campos, herramientas, etc. contra los ladrones”⁹⁰.

3-4-4. *Los Hechiceros.*

Entramos en el extraño y oscuro mundo de la hechicería, de la magia y de la superstición. “África es tierra de hechiceros, brujos y adivinos. Tierra brava, tropical; selvas impenetrables donde el leopardo y la serpiente tienen su guarida; ríos diluviales poblados de cocodrilos; tormentas apocalípticas.... Y en medio, el pobre negro, indefenso, despavorido, expuesto a todos los peligros y a todos los pánicos”⁹¹, como nos describe Miguel Combarros en su libro “Dios en África”. Es natural que en esta tierra brava, el hombre busque abogados que defiendan su frágil existencia. Estos abogados son los antepasados de ultratumba que siguen luchando por él y asegurando la transmisión de la vida, y, en la tierra y en el presente de la realidad día a día, son los consejeros dotados de poderes mágicos, como los

⁹⁰ Freud, S., (1948), *op cit*, p. 429.

⁹¹ Combarros, M., (1993), *Dios en África*, Mundo Negro, Madrid, p. 102.

hechiceros, magos, brujos, adivinos, reveladores y curanderos, creando una difícil determinación de las facultades de cada uno. Por ejemplo, los hechiceros desempeñan, también, funciones de curanderos y todos ellos entran dentro del mundo mágico en el que entramos después de determinar, un poco, un simple y diferenciador concepto de estos personajes, de los que no se puede prescindir, si queremos entender el mundo real del negro africano, sus creencias y sus primitivas religiones.

El hechicero es el personaje más representativo del mundo mágico. Ni bueno ni malo. Posee un poder suprahumano que va a emplear según los deseos y necesidades del cliente de turno. Ejerce su actividad en los campos más variados; enfermedad, venganzas, desgracias, prevención de peligros, para triunfar en la vida y en el amor, etc. Es posible, y éste es el criterio más extendido, que ante la sociedad la imagen más familiar sea la de curandero. Así lo expresa Combarros: “Detrás de cada enfermedad o desgracia hay algo más que una causa física o mera coincidencia. Hay un poder maléfico que introduce los agentes patógenos en el organismo del enfermo. Su primer esfuerzo será pues, descubrir el verdadero agente de la enfermedad: Un brujo un antepasado...y por qué tal enfermedad es objeto de sus iras. Solamente después de una terapia religiosa, tendrán valor los fármacos naturales de los que son grandes conocedores”⁹². También Wundt indica este aspecto: “Con el hechizo, mediante la enfermedad, hay también el contra-hechizo, en

⁹² Combarros, M., (1993), *op cit*, p. 107.

virtud del cual aquella es combatida y prevenida...”⁹³ por lo que “el hechicero no solamente cuida del individuo para devolverle la salud con sus contra-hechizos, sino que puede a su vez hechizar. Al mandar sobre los demonios, no solo puede alejarlo del cuerpo sino también introducirlos mágicamente”⁹⁴. Así, el hechicero tiene una profesión de doble filo: es temido pero también se le mira como necesario, y según predomine uno u otro sentido, su posición ante los demás, ante el grupo, adquiere valor diferente. Así tenemos al hechicero convertido en protector, adivino, sacerdote y médico, funciones que engrandecen su figura.

En este campo de la magia aparece la figura del brujo que es la personificación o encarnación del mal, constituye una fuerza maléfica. Devorador de hombres, pero no con una antropofagia física sino imaginaria y volitiva, aunque también puede haber víctimas reales. A aquellas que aparentemente son víctimas por la fuerza de un simple deseo, gesto o palabra del brujo, que desencadena las furias del mal contra ellas, en realidad con frecuencia se las elimina mediante el uso de venenos. Por eso, según Combarros, los brujos son las personas más temidas y más terriblemente odiadas y perseguidas de la sociedad Bantú. Hay que alejar de sí hasta la más mínima sospecha de brujería. “En una sociedad escamada de tantas venganzas y brujerías, existe una verdadera caza del brujo. Aparte del dictamen del hechicero o del profeta, hay ciertas pistas para descubrirlos o imputarles el crimen; la constitución especial de ciertas personas como gemelos, albinos...o

⁹³ Wundt, W., (1926), *op cit*, p. 67.

⁹⁴ Wundt, W., (1926), *op cit*, p. 78.

personas con notables defectos físicos por nacimiento, un cambio brusco de estatuto económico; violentas reacciones psicológicas, como estallidos de cólera... pueden hacer recaer la sospecha de brujo el mayor crimen que se puede achacar a un bantú, es una verdadera sentencia implícita de pena capital”⁹⁵.

Frente a este brujo maléfico y malvado aparece el adivino o profeta que es un protector de la sociedad. Su misión es descubrir esas fuerzas mágicas maléficas que actúan sobre el individuo o el grupo y revelar el origen de las desgracias que les aquejan. Los hechiceros brujos y adivinos, juegan un papel enorme en la vida de estas sociedades. Cada clan y cada poblado tienen a su hechicero curandero. Como señala J. Mbitti: “Los curanderos-hechiceros son el bien máspreciado que poseen las sociedades africanas y su ayuda más eficaz”⁹⁶. Su presencia responde a una concepción religiosa o sacra del universo. El mundo africano está poblado de fuerzas que en definitiva, aunque alejadamente, provienen de Dios, pero que son inherentes a unos seres espirituales o a objetos físicos.

Captar y controlar esas fuerzas es atributo absoluto de Dios; pero fragmentariamente pueden también dominarlas los espíritus de los muertos y algunos mortales privilegiados. Estos especialistas “son el símbolo y compendio de la participación del hombre en un universo religioso. Sin ellos, las sociedades africanas perderían la visión y el contacto con este fenómeno religioso”⁹⁷.

⁹⁵ Wundt, W., (1926), *op cit*, p. 108.

⁹⁶ Mbitti, J., (1972), *Religion et Philosophie*, Yaoundé, p. 109.

⁹⁷ Mbitti, J., (1972), *op cit*, p. 110.

Los hechiceros y adivinos, agentes positivos, utilizan su poder para cuidar, proteger producir y prevenir a los individuos y al grupo. Ellos fabrican, manipulan y administran los remedios cargados de poder como los fetiches y amuletos. En su aspecto negativo; de destrucción y desgracias, los brujos son los más peligrosos enemigos de la sociedad africana.

Evidentemente estas creencias y prácticas se basan en el miedo, como indica Wundt: “En todos estos casos de la vida social primitiva, son la muerte y la enfermedad las fuentes capitales de la creencia en la magia y en los demonios, extendiéndose luego ampliamente sobre todos los dominios de la vida. Así surge la creencia mágica en la forma de hechizo protector contra las influencias demonicas”⁹⁸. Todo este mundo mágico está relacionado estrechamente con el fetiche y el fetichismo, de forma que la hechicería y el fetichismo son sin duda el problema más complejo que se plantea a los evangelizadores. Es decir, es el obstáculo más fuerte para un cambio de mentalidad y con ello de actitudes y por ende de conductas. Qué es un fetiche y que significa el fetichismo, aunque sea con brevedad, es necesario aclarar estos conceptos a los que, inmediatamente, se hará continua referencia en un estudio como el que aquí se realiza. El Diccionario de los Símbolos señala que fetiche es un “ídolo o cualquier otro tipo de objeto al que se rinde culto y se atribuye cualidades mágicas o sobrenaturales. Talismán propio de las prácticas animistas del África negra, en especial la occidental”⁹⁹.

⁹⁸ Mbiti, J., (1972), *op cit*, p. 79.

⁹⁹ Chevalier, J., (1969), *op cit*, p. 198.

Indudablemente puede ser un ídolo el tótem representado, pero en lo que coinciden prácticamente todos los autores es en considerarlo un tipo de objeto, ya que normalmente el fetiche puede ser cualquier elemento tomado de la naturaleza: piedras, maderas, figuras etc., a los que se atribuyen energías sobrenaturales. Se produce una transformación de propiedades sobrenaturales sobre objetos inanimados. Entiende Wundt, que el fetiche está vinculado a la formación de las representaciones mágicas, que “tienen la virtud” de hacer crecer las plantas y los animales que sirven al hombre de sustento y sobre todo de alejar el mal y curar las enfermedades. Tal es el carácter general del fetiche, pero, además, créese incorporado en él, un ser demonio semejante al amo, por lo que sostiene Wundt, que el fetiche es todo objeto natural o inanimado al que se atribuyen fuerzas demonicas.

En una comparación con el tótem, el fetiche se trata de un objeto que por su forma y origen suscita efectos de sorpresa y temor, y cuanto más se diferencia el objeto de la forma de los seres vivos, tanto más se convierte su influencia en puro producto de los efectos que le son atribuidos por la excitada fantasía. “Así, mientras que el animal totémico y, en cierto modo el tótem vegetal ha conservado carácter determinado por propia naturaleza, el fetiche se ha convertido en producto exclusivo de los estados efectivos suscitados por la creencia en aquel”¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Wundt, W., (1926), *op cit*, p. 198.

El fetiche puede ser individual en cuyo caso el poseedor conjura al fetiche a que le libre de una enfermedad, que le preserve de una epidemia, que le ayude en una empresa o en sus amores, pero, también, con carácter negativo que influya a lo lejos para dañar a otra persona. El fetiche puede también pertenecer a una aldea como propiedad común, hallándose entonces bajo la custodia del hechicero-curandero y cuando amenaza el hambre, la guerra o cualquiera otra necesidad el fetiche lugareño es festejado para obligarle a acudir a la necesidad.

Procedentes del fetiche están el amuleto y el talismán, que no guardan un estrecho parentesco con él ni se confunden. “Amuleto y talismán son todos objetos mágicos mediante cuya intervención el poseedor puede obtener efectos de aquel orden, en tanto que el fetiche actúa subjetivamente como hechizador y es un ser demoniaco independiente que puede auxiliar, negar su auxilio y aún perjudicar si no está dispuesto favorablemente. El amuleto solo sirve para el caso en que se necesite protección. Hay amuletos para determinadas enfermedades; otros que preservan contra todas en general. Una extensión especial es el uso contra determinado hechizo maléfico o contra la acción de las almas. Siempre posee la significación de medio protector de su poseedor, actuación pasiva que le distingue del talismán. Aquella que retrocede gradualmente en la evolución ulterior pasando a la imaginería de los cuentos fantásticos, es un medio mágico activo. El poseedor del talismán puede efectuar con él un

determinado hechizo o numerosas acciones mágicas”¹⁰¹. El amuleto ha de actuar hacia fuera y ser visible para que se advierta que el portador del amuleto está protegido; por eso, casi todos los amuletos se llevan al cuello. Por el contrario, el talismán se oculta de la posible vista del observador bajo la forma de anillo al dedo o bien con la figura de un objeto corriente.

El fetiche está en el centro de las creencias y cultura africana y es un elemento de comprensión necesaria para entender los comportamientos individuales y colectivos y los ritos y cultos de las primitivas religiones o expresiones espirituales. Uno de los autores que destacan este hecho es Wundt al señalar que “ha sido el fetichismo africano el que, singularmente, ha dado su sello particular al fetichismo con independencia, al parecer de la forma cultural del totemismo”¹⁰². Hay una relación entre el fetiche y el animismo al considerar que tanto en el fetiche natural como en el artificial, el objeto inanimado se convierte en portador demoníaco del alma. “Lo esencial del fetiche no estriba en su naturaleza inanimada, sino en su significación de oculto portador de un ser demoníaco animiforme”¹⁰³.

Esta misma relación también la establece Freud de una manera más contundente, al considerar el animismo estrechamente relacionado con la hechicería y la magia, pues hay un sistema de indicaciones en el animismo que son las que constituyen la hechicería y la magia. “No nos sorprende averiguar que el sistema animista aparece acompañado de una serie de indicaciones sobre la forma en

¹⁰¹ Chevalier, J., (1969), *op cit*, p. 205.

¹⁰² Wundt, W., (1926), *op cit*, p. 199.

¹⁰³ Wundt, W., (1926), *op cit*, p. 199.

que debemos comportarnos para dominar a los hombres, a los animales y las cosas; o mejor dicho a los espíritus de los hombres, de los animales y de las cosas”¹⁰⁴. Pero hay que hacer una distinción entre hechicería y magia. La hechicería se nos muestra como “el arte de influir sobre los espíritus, tratándolos como en condiciones idénticas se trataría a una persona humana; esto es apaciguándolos y atrayéndolos, intimidándolos, despojándolos de su poder y sometiéndolos a nuestra voluntad”¹⁰⁵. La magia es algo diferente, pues, en el fondo, hace abstracción de los espíritus. “la magia constituye la parte más primitiva e importante de la técnica animista, pues entre los medios utilizados para influir sobre los espíritus hallamos procedimientos mágicos y, además, la encontramos aplicada en casos en los que aún no parece haber tenido efecto la espiritualización de la naturaleza”¹⁰⁶. La magia responde a fines muy diversos tales como los de someter los fenómenos de la naturaleza a la voluntad del hombre, protegerlo de sus enemigos y de todo género de peligro y darle el poder de perjudicar a los que le son hostiles. El principio de la magia que Freud recoge de E. B. Taylor es “tomar por error una relación ideal por una relación real”¹⁰⁷.

Uno de los procedimientos mágicos, más generalmente usados para perjudicar a un enemigo consiste en fabricar su efigie con materiales de cualquier naturaleza y sin que la semejanza sea requisito indispensable, pudiéndose también decretar que un objeto cualquiera

¹⁰⁴ Freud, S., (1948), *op cit*, p. 461.

¹⁰⁵ Freud, S., (1948), *op cit*, p. 461.

¹⁰⁶ Freud, S., (1948), *op cit*, p. 461.

¹⁰⁷ Freud, S., (1948), *op cit*, p. 461.

constituirá tal efigie. Todo lo que a la misma se le inflija recaerá sobre la persona cuya representación constituye, y bastará herir una parte de la primera para que enferme el órgano correspondiente de la segunda. Esta misma técnica mágica puede emplearse también con fines benéficos y piadosos tales como el de proteger a un dios contra los malos demonios.

Los actos mágicos son innumerables, por ejemplo, las prácticas mágicas destinadas a provocar la lluvia y a lograr una buena cosecha. Se provoca la lluvia por medios mágicos incitándola y reproduciendo artificialmente las nubes y la tempestad y puede ser signo eficaz arrojar agua al aire. En cuanto a lograr una nueva cosecha, la fertilidad de la tierra queda mágicamente asegurada, ofreciéndole el espectáculo de las relaciones sexuales. Cuando se prevé la floración, labradores y labradoras van por las noches a los campos con el fin de estimular, mediante su ejemplo, la fecundidad del suelo y garantizar una buena cosecha. Al final de un extenso estudio sobre el animismo y magia, Freud termina diciendo: “Resumiendo, podemos decir que el principio que rige la magia, o sea la técnica del pensamiento animista, es el de la omnipotencia de las ideas”¹⁰⁸. Esta afirmación coincide con la fuerza del pensamiento que contenía la fórmula del principio de la magia que de Taylor tomaba Freud: “Tomar por error una relación ideal por una relación real.

¹⁰⁸ Freud, S., (1948), *op cit*, p.465.

CAPÍTULO IV:

EL PUEBLO BAMILEKÉ.

El pueblo Bamileké es uno de los diferentes pueblos que forman parte de Camerún. Camerún es una república en África central. Limita al noroeste con Nigeria, al norte con Chad, al este con la República Centroafricana, y al sur con Gabón, Congo y Guinea Ecuatorial. Su litoral se encuentra en el golfo de Biafra, que forma parte del golfo de Guinea en el océano Atlántico. El país ha sido llamado "África en miniatura" por su diversidad paisajística y cultural. Entre sus medios naturales hay playas, desiertos, montañas, selvas forestales y sabanas. Su punto más alto es el Monte Camerún, en el sudoeste. Habitan el país más de doscientos grupos étnicos y lingüísticos diferentes. Sus lenguas oficiales son el francés y el inglés y además tiene unos 230 dialectos. El pueblo camerunés está según el criterio de los dialectos repartido en cinco grandes grupos:

- Los bantú, asentados en el sur, el litoral, el sudoeste, el centro y el sudeste y que comprenden beta, bassa, duala, yambassa, maka, kaka, bakweri, bali, etc.
- Los semibantú, asentados en las provincias del oeste y del noroeste y que comprenden bamileké, bamun, tikar, bali, etc.
- Los sudaneses, asentados en las provincias de Adamaoua, del norte y del extremo norte y que comprenden: mundang, tupuri, kotoko, kapsiki, mandara, haussa, matakam, bornuam, massa, etc.
- Los peulh, asentados en las mismas provincias que los sudaneses.
- Los árabes choa, asentados al norte en la cuenca del lago Chad.
- La población pigmea, integrada por los baka, los bakola del este y el sur y los bagieli y bedzam de la llanura de Tikar.

En el país se distinguen varias regiones. Una de ellas es la región litoral que va desde la costa fronteriza con Nigeria hasta la fronteriza con Guinea Ecuatorial. La ciudad más importante de la costa de Camerún es Buea. Posteriormente la altura del país se va elevando gradualmente: así, Duala se encuentra casi al nivel del mar, en el estuario del río Wouri, y Yaundé se encuentra situada ya a unos 700 m. Pasado Yaundé se encuentra un macizo montañoso que separa esta zona del país de la del norte. La ciudad más importante de esta zona montañosa es Tibesti.

Al norte el territorio es más llano. Las ciudades más importantes del norte de Camerún son Garua y Marua. En el extremo norte del país se encuentra una porción del lago Chad. En el sur y el sureste el territorio se convierte en selva, la cual se va haciendo más

espesa a medida que nos acercamos a la frontera con el Congo. En la meseta oeste, en la frontera con Nigeria, se encuentra la zona angloparlante del país, cuya ciudad más importante es Bamenda.

Camerún tiene una superficie de 475.442 km², una población de 20.930.500 habitantes. La densidad de la población de Camerún es de 44.02 hab/km², con un crecimiento demográfico de 2,1%. Su población es joven: cerca del 60,7% tiene menos de 25 años y 3,4% son mayores de 65 años. La tasa de natalidad se estima en 34,1 nacimientos por cada 1000 personas, mientras que la de mortalidad es de 59,7 por cada 1000 personas. La esperanza de vida es de 52 años para los hombres y 54 años para las mujeres.

La población camerunesa está dividida casi equitativamente en población rural (47,3%) y urbana (52,7%). La densidad de población es mayor en las grandes zonas urbanas, las tierras altas del oeste y la planicie noreste. Duala, Yaundé y Garua son las ciudades más importantes. En contraste, en la meseta de Adamawa, la depresión de Benué en el sureste y gran parte de la meseta del Sur de Camerún están escasamente pobladas. Como ya hemos señalado, las idiomas oficiales son el francés y el inglés, y se hablan también numerosos idiomas locales. El francés está muy extendido en las ciudades, sobre todo en Yaundé y Duala, en las cuales prácticamente toda la población se expresa con fluidez en ese idioma. El Inglés se habla en la parte noreste, en la frontera con Nigeria. Sin embargo hay un intento de que se estudien ambos idiomas en todo el país. Curiosamente y por cuestión práctica. Esta también muy extendida el camfranglais, una

lengua criolla que mezcla elementos del francés, el inglés e idiomas locales.

4.1- Educación y Salud.

Desde la independencia existieron dos sistemas educativos, uno en inglés y el otro en francés. El sistema del Camerún del Este estaba basado en el modelo francés, Camerún del Oeste usó el modelo británico. Los dos sistemas fueron combinados en el año 1976. Las escuelas cristianas y misioneras han sido una parte importante del sistema educativo. En las áreas meridionales del país casi todos los que están en edad de educación primaria asisten a la escuela. Sin embargo, en el norte, siempre ha sido una parte aislada del Camerún, el absentismo escolar es alto, indudablemente por la influencia de la religión islámica que no ve positiva la educación y prácticamente excluye a las niñas de esta posibilidad. El analfabetismo sigue siendo alto, pues la mayoría de los estudiantes en Camerún no llega más allá del nivel primario. Las tasas de matrículas son:

- Primaria 80% (H) y 65% (M)
- Secundaria 46%(H) y 38% (M)
- Superior 13% (H) y 10% (M)

El país cuenta con tres universidades: Universidad de Yaundé I, Yaundé II (con campus fuera de la ciudad), la Católica para África Central (UCAC), y la de Buea.

La calidad del servicio de salud en Camerún en general es mala. Debido a los recortes de financiamiento el sistema de salud posee muy pocos profesionales. Médicos y enfermeras, formados en Camerún, emigran debido al mal pago y el exceso de trabajo. Debido a esta falta de recursos, también existe personal del área de la salud sin empleo. En el área rural, las fábricas en general no poseen medidas higiénicas básicas. La expectativa de vida es aproximadamente 52,1 años, siendo una de las más bajas del mundo. Dentro de las enfermedades endémicas del país destaca el dengue, la malaria, la meningitis bacteriana, y la enfermedad del sueño. El sida ronda en torno al 5,4% de la población del grupo entre 15 y 49 años, aunque estas cifras pueden estar subestimadas debido al fuerte estigma que aún tiene la enfermedad dentro de la población, por lo cual muchos casos no están notificados. La tasa de fertilidad es de 4,1, la tasa de mortalidad infantil 59,1/1000, y la tasa de desnutrición 22%. En Camerún, el 77% de la población tiene acceso al agua potable.

Desde la perspectiva de la comunicación, Camerún tiene 52.743 km de carreteras (8,4% asfaltados). 1.103 km de ferrocarriles. 8.636.700 abonados en las compañías telefónicas móviles y 745.600 usuarios de internet.

A nivel religioso, según los datos de la revista “Mundo Negro”, hay 24,10% de católicos (5.044.251), 32,5% de cristianos no católicos (6.802.413), 20% de musulmanes (4.186.100) y 23% que practican la religión tradicional u otra forma de veneración divina (4.897.737).

4.2- *Breve historia de Camerún.*

La cuenca del Chad fue en la antigüedad la cuna de una serie de civilizaciones africanas importantes. Desde el siglo XI, la presencia del Islam favoreció la formación de estructuras estatales muy organizadas, que diferenciaría esta región del sur poblado por innumerables pueblos bantúes que, a pesar de las relaciones históricas y culturales existentes entre ellos, nunca llegaron a crear estructuras políticas amplias y este es el Camerún con el que se encontrarían los colonizadores europeos a partir del siglo XV.

Aunque la presencia europea data del siglo XV, al igual que en la mayor parte del continente, esta presencia, durante siglos, no fue más allá del establecimiento de unos pocos puntos comerciales en la costa. Sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, los europeos se plantean la ocupación de las tierras del interior del continente y el inicio de la dominación de las poblaciones autóctonas. En 1884, Camerún era anexionado por Alemania y comenzaba entonces realmente la época colonial. Camerún, como la mayoría de los países africanos, fue diseñado desde Berlín, Londres o París, donde se trazaron las líneas arbitrarias que darían lugar a los países actuales del continente africano, y que poco o nada tienen que ver con las divisiones geográficas, culturales, o políticas existentes con anterioridad a la época del colonialismo europeo.

A partir de esas mismas fechas de finales del siglo XIX, comienzan a llegar a Camerún misioneros católicos, baptistas, presbiterianos, etc. que serán los responsables de la introducción de la

cultura europea. Después de la Primera Guerra Mundial, los territorios alemanes en África se entregaron como premio a los vencedores de la contienda, repartiéndose Camerún entre ingleses y franceses, quedándose los primeros con los territorios que lindaban con Nigeria y los franceses con el resto. Una figura notable de este tiempo era Njoya, el rey de los Bamun. Una combinación rara de erudito y líder natural, Njoya había desarrollado su propio sistema de escritura en la que escribió la historia de su país así como tratados de agricultura o métodos de enseñanza para sus súbditos. Además de intentar aunar cristianismo e islam en una nueva religión sincrética, mantenía correspondencia con los líderes políticos de los más diversos países. Estas actividades fueron consideradas como una amenaza por el gobierno colonial francés y Njoya fue obligado a abdicar del trono muriendo en el exilio.

Después de la Segunda Guerra Mundial, se inicia un rápido proceso de descolonización de África y en 1960, Camerún obtiene su Independencia. Pero antes, Inglaterra propone a consulta de los habitantes de las regiones de Camerún ocupadas por la corona inglesa un referéndum para decidir si desean formar parte del nuevo Estado o prefieren unirse al vecino Nigeria. Como resultado de este referéndum, la región del norte de esta zona pasó a ser parte del territorio de Nigeria y la región costera del sur formó parte del nuevo Estado de la Confederación de Camerún, que mantuvo una relativa autonomía entre las regiones anglófonas y francófonas.

En 1972, la Confederación de Camerún fue reemplazada por una República Unida de Camerún. La unificación tuvo efectos negativos para determinadas regiones e instituciones. Así, las regiones anglófonas, minoritarias en población, vieron como el poder político al centralizarse caía mayoritariamente en manos de personas de ascendencia francófona, por lo que creían que sus intereses no estarían bien representados. Y por otra parte la nueva Constitución, más centralista que la de la Confederación, acababa con las capacidades políticas y administrativas de las autoridades tradicionales.

A partir del acceso al gobierno del Presidente Paul Biya el 6 de Noviembre de 1982 que sustituyó al primer Presidente, Ahidjo, las continuas revueltas, que se extendieron por todo el país llevaron al gobierno a pactar una nueva Constitución, que devolviera en parte la capacidad administrativa regional existente en los tiempos de la Confederación. Es fácil de comprender que estos problemas en la administración de los asuntos internos es una de las herencias de la época colonial. Por ejemplo, el cisma entre anglófonos y francófonos es un ejemplo primario. Más sutil es la explotación económica continuada de Camerún por los antiguos dueños coloniales, que no han permitido un desarrollo industrial y comercial.

4.3- *Los Bamileké.*

Los Bamileké son una de las etnias más grandes de Camerún. Son un conjunto de pueblos que viven en las montañas y barrancos (Pue melekeù o Mba melekeù quiere decir habitantes de las montañas y los barrancos o rocas), y algunos investigadores afirman que, junto con su gran vecino el pueblo Bamoun, serían los descendientes directos de los Tikar, pueblo del norte de Camerún. Es difícil, más allá de sus antepasados Tikar, afirmar con certeza el origen de los Bamileké. Sin embargo, ya que se reconoce que los Bamileké tienen, junto con los Bamun, unos ancestros comunes, los Tikar, y que estos proceden del Delta del Nilo, su territorio original podría estar en el entorno de Egipto o Nubia. Son, en definitiva, el fruto de la gran migración, que, desde Egipto o Nubia, desde la Edad Media hasta el siglo XVII, ha ocasionado diversas olas migratorias de poblaciones desde el este hasta el centro y oeste de África.

El país de Nubia, entre 1171 y 1517, estuvo sometido a dos procesos combinados: la presión de los gobernantes de Egipto y la penetración creciente de los árabes nómadas y su efecto destructor de la estructura social de Nubia, lo que llevará a la extinción gradual del Estado de Nubia. Luboš Kropáček ¹⁰⁹ cuenta que durante este período, el país de Nubia conoce una constante amenaza de los grupos de bandoleros del desierto, que destruían y quemaban las aldeas y tomaban como esclavos a la población. Fue en este momento, cuando

¹⁰⁹ Prof. Dr. Luboš Kropáček, islamólogo Checo, catedrático y profesor en el Instituto de Oriente Medio y África.

los invasores árabes impusieron el Islam y los nómadas del desierto se dedicaron al tráfico de las poblaciones de nubios, por lo que la suma de estos hechos, unidos a la crueldad de los ejércitos egipcios, provocó las grandes migraciones hacia el sur de África.

La mayoría de los textos que existen sobre el origen remoto de los Bamileké hablan a menudo de sus conexiones con las poblaciones de Egipto y del Alto Egipto. Y es un hecho no insignificante el que la mayoría de los Bamileké hable con orgullo de su origen noble. Como decía Ibn Jaldún, historiador contemporáneo de la época de la dislocación del Estado de Nubia "al final no quedaba ningún rastro de cambio introducido por los conquistadores por medio de los matrimonios y alianzas"¹¹⁰. A continuación, se puede asumir que aquellos que, como los Bamileké, tenían un estilo de vida sedentario prefirieron dejar estas tierras, convertidas en hostiles, y dirigirse a África Central.

El sacerdote Thomas Keutchoua, al que Paul Siankam hace referencia en su trabajo sobre la gente de Camerún, tiene otra teoría sobre el origen de los Bamileké. Según este sacerdote, los Bamileké son una fracción de los hijos de Israel, unas familias israelitas, que prefirieron las condiciones de vida en Egipto, en lugar de aceptar los sufrimientos por los que pasaron aquellos que acompañaron a Moisés en el camino hacia la tierra prometida¹¹¹. Es posible que estos israelitas de piel negra, liberados del yugo del faraón, al mismo tiempo que el resto del pueblo de Dios por medio de

¹¹⁰ Ketchoua T., (1976), *op cit*, p. 78.

¹¹¹ Ketchoua T., (1976), *op cit*, p. 103.

Moisés, hayan preferido quedarse en Egipto, para luego dirigirse hacia el sur por caminos desconocidos, a través de Etiopía (fallashas), hasta Camerún. El sacerdote apoya su tesis en las palabras de Jeremías¹¹².

Los Bamileké han construido esta versión de la historia de su origen, basándose más en la mitología que en la evidencia científica. Sin embargo, incluso el investigador y sacerdote Engelbert Mveng, de Camerún, reconocido justamente como intelectual y analista, considera que los Bamileké poseen ciertas características que los diferencian de otros pueblos del entorno. Así, dice: " es a la vez un trabajador duro que no encuentra muchos competidores en los trópicos, pues le preocupan la economía y el bienestar. Posee una inteligencia práctica poco común, un individualismo que, paradójicamente, se combina con una comunidad sin fisuras."¹¹³

Según este mismo autor, en su excelente "Historia de Camerún", los Bamileké habrían dejado su región de origen entre los siglos XIII y XVII, frente a la amenaza de la invasión de los fulbé, pueblo musulmán. De este modo, se habría iniciado una migración hacia el sur, donde las montañas y un clima más fresco ofrecen protección contra el enemigo.

En su emigración hasta el sur de África, los Bamileké hicieron un alto o una primera parada en la región ocupada actualmente por el pueblo Bamun. Esta parada fue causada por las dificultades naturales del río "Noun". Pero esas mismas dificultades de la geografía del lugar les ofrecieron defensa contra los fulbé. Los

¹¹² Jeremías 44,8 - 14,13.

¹¹³ Mveng, E., (1986), *op cit*, pp 235-236.

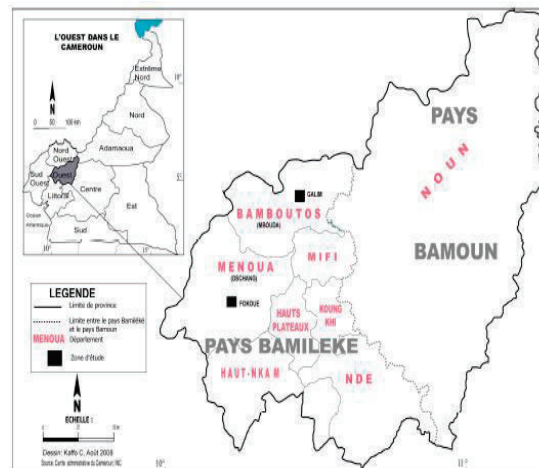
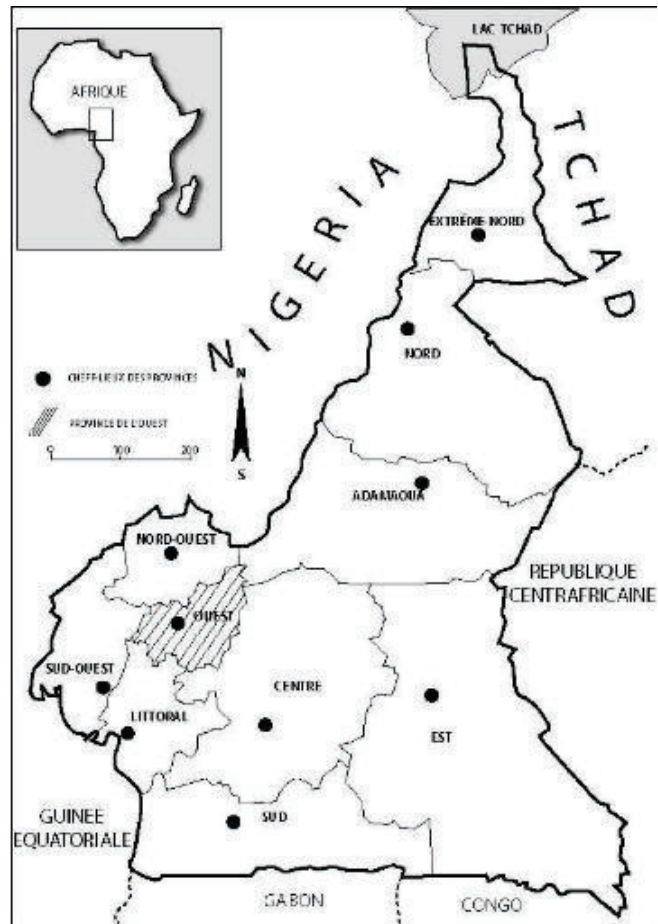
caballos del enemigo no podían avanzar a causa de la maleza y los bosques de esta zona. Los Bamileké empezaron en esta etapa a formar los primeros grupos familiares: los Bapi Nkoupit, los Baleng y los Folepou. Por desgracia, el refugio y la paz que proporcionaba la naturaleza del lugar duraron poco tiempo.

Otro grupo de inmigrantes llegó y se quedó en la región, creando una especie de presión social. La única solución posible era cruzar el río y ocupar las tierras del otro lado. Los Bamileké cruzaron el río “Noun” en diversas oleadas. Los primeros en cruzar el río fueron los Baleng luego los Badeng y Bapi. Después de ocupar las nuevas tierras, los Baleng se dividieron en dos grupos: los Balengou y los Bakassa. Los Bapi, grupo que cruzó el río mucho más tarde, quisieron establecerse en un territorio que los Bandjoun reclamaban como propiedad suya. Hubo una lucha que obligó a los Bapi a levantar su campamento y a buscar otro sitio. Los Bapi vagabundearon mucho tiempo en busca de un territorio virgen, y se enfrentaron con familias hostiles a su presencia. Finalmente acamparon en las tierras empinadas que marcan los límites de los territorios de los primeros emigrantes.



Le chef de Bahouan et le trésor de la chefferie (1955).

Un rey Bamileké.



El país Bamileké.

El país Bamileké se sitúa en la gran provincia del oeste de Camerún. Los Bamileké, de origen variado, como ya se ha señalado, se instalaron allí en varias fases, en una época que ronda el siglo XVIII. Se trata de una población dividida en 14 grupos lingüísticos y 127 pueblos. Se agrupa en torno a un rey, que controla una superficie de 6200Km², con una densidad de población superior a 98,6 hab. / Km².

En realidad, solo 3/5 de los Bamileké viven en la provincia del oeste de Camerún, la zona francófona, y 2/5 en la zona anglófona (nor-oeste y sur-oeste). Este pueblo sufrió en buena medida la división de Camerún en 1919 en dos zonas: la zona francesa y la zona inglesa. Con esta división aparecerán: los Bamileké anglófonos (los Bamumbu, los Fontem, los Njinikom, los Nso, los Sagba, los Bafut, los Mankon, los Nseh, los Kom, etc...) y los Bamileké francófonos (Los Bafousam, los Mbouda, los Bangou, etc...). La reunificación oficial de estos dos grupos se realizará en 1961 con la reunificación de las dos zonas de Camerún. Esta reunificación fue sólo aparente y oficial, porque a pesar de la división colonial, los Bamileké continuaron teniendo contactos, sobre todo de tipo tradicional: grupos secretos, misticismo, ritos sociales (los entierros), etc.... Por eso la división de más de 40 años no fue devastadora para este pueblo.

El índice de emigración de esta población hacia las ciudades del sur es muy elevado (52 %). Los centros urbanos son densos y constituyen grandes metrópolis especialmente las dos grandes

ciudades: Dualá y Yaundé. Esta emigración constituye la base de su desarrollo.

El país Bamileké es llamado el granero de Camerún, a causa de que su producción agrícola es muy abundante y abastece a las grandes metrópolis del sur. Las plantas que se cultivan son tubérculos, plátanos, judías, maíz, cacahuets, arroz, mandioca, hortalizas, etc. Produce también diversos productos destinados a la exportación, tales como el cacao, el café o la piña. Su suelo volcánico es fértil, pero a causa de la densidad de la población, los agricultores disponen de porciones de tierra de pequeños tamaños e individuales, cuya superficie varía entre 500m² y 1,2 hectáreas.

El país Bamileké posee una infraestructura sanitaria media. Existen Centros de salud, hospitales públicos, clínicas y formaciones sanitarias privadas, desigualmente repartidas en la región. Muy pocas zonas carecen de acceso a la electricidad y todos los grandes poblados poseen agua corriente. El índice de escolarización de la región es uno de los más elevados de Camerún, está representado por una media del 84 %, entre niños de 6 a 14 años¹¹⁴.

¹¹⁴ Fuente : Mission Binam 2003.

4.4- Estructura social y económica.

El país Bamileké está caracterizado por una construcción dispersa de casas. Salvo en las ciudades, ningún pueblo tiene casas agrupadas. Cada Bamileké vive en “sus tierras”, allí tiene una comunidad de casas familiares llamada, “be”, constituida por la casa central o la casa del padre de familia y alrededor las casas de las esposas y de los hijos solteros. Cuando un hijo se casa, ya no forma parte de esta comunidad familiar, se va a otro sitio para formar allí, su propia comunidad. La comunidad familiar se la concede el rey del pueblo y es transmisible a los descendientes, con la posibilidad de ser revocada por indignidad. Este derecho lo usan muy pocas veces los reyes Bamileké; solo en circunstancias graves como robos, comportamientos anti-sociales. Hay que subrayar que las comunidades familiares no pueden ser objeto de venta, bajo ningún concepto. En el caso de una venta, el rey puede castigar a aquella familia quitándole esta tierra para darla a otra familia. Solo se pueden vender, alquilar, prestar o intercambiar los campos fuera de la concesión. Este movimiento de venta, cambio, alquiler genera muchas veces conflictos entre los Bamileké.

Las dimensiones de las comunidades familiares dependen del estatus social del primer dueño cuando el rey le otorgó el terreno. Antiguamente, cuando había mucho terreno, los reyes solían otorgar terrenos a sus hijos y a los nobles. Y al mismo tiempo el rey les daba muchas mujeres para la perpetuación y la multiplicación de su linaje.

Con el tiempo la situación ha cambiado. El crecimiento de la población ha tenido como efecto la disminución de las parcelas concedidas a los hijos del rey y a los notables. Hoy día pocos notables tienen concesiones superiores a tres hectáreas. En esta superficie, hay una hectárea dedicada a las casas, eso explica también el problema agrario en el país Bamileké. Las comunidades familiares suelen ser delimitadas con líneas rectas, algo poco común en África. Esto es debido al hecho de que los encargados de delimitar las comunidades familiares lo hacían con estacas. La comunidad familiar pasa por entero al heredero y los demás hijos tienen que pedir tierra al rey del pueblo o emigrar. Las comunidades de los notables están, generalmente, agrupadas por razón de prestigio y algunas tienen la misma disposición que la del rey del pueblo, consistente en un paseo central con las casas de las mujeres en los dos lados del paseo y el almacén en el fondo de la concesión casi a la entrada del bosque sagrado. En general, la disposición de las comunidades familiares está dominada por dos preocupaciones:

- Canalizar la circulación de las cabras, que deben circular solas entre sus pastos y su lugar de descanso generalmente cerca de la casa del amo de la comunidad.
- Marcar su rango social por construcción que señalan el prestigio. Por ejemplo el paseo central, el techo de las casas, el volumen del almacén y la señorial casa del dueño.



Una casa señorial.

El país Bamileké tiene una gran diversidad de suelo. Desde el muy fértil en la zona volcánica (Baleng, Bamougoum), hasta el pobre y arenoso, fruto de la descomposición del granito. (Batie, Bandenkop). El suelo Bamileké en su organización tradicional, tiene tres zonas distintas, donde todos tienen acceso.

1. Las zonas de cultivos intensivos. Esta zona está cerca de las casa y el cierre es obligatorio.
2. Las zonas de cultivos extensivos. Situadas lejos de las casa, llamadas “ngu” (campos). Esta zona está en las franjas difíciles para vivir pero ricas para el cultivo, las pendientes o valles peligrosos por la presencia de un número importante de mosquitos.

3. La zona de cría de ganado. Estas zonas se sitúa generalmente en las colinas.

Los cierres tienen una importancia fundamental en la agricultura de los Bamileké. Con ellos, los Bamileké pudieron desarrollar el suelo y conservar al mismo tiempo sus cualidades. Los cierres dan sombra al suelo y lo mantienen. Son los principales medios de lucha contra la erosión. Los cierres están compuestos de árboles de muchas especies unidos por cuerdas ensambladas horizontalmente. Cuando están bien hechos el ganado no lo puede cruzar. El sistema de cierre tiene una triple función: delimitar las comunidades, proteger las zonas de cultivos contra el ganado y proteger el suelo contra la erosión. Es una equivocación pensar que los cierres tienen como función principal delimitar la propiedad. Los cierres de los campos son principalmente para dar sombra y para proteger el suelo sobre todo contra la erosión. Para este propósito las coberturas están dispuestas horizontalmente y son fuertes porque tienen que parar el arrastre de la tierra causada por las lluvias. Los árboles que forman los cierres suministran también leña para las familias y a veces material para las construcciones de las casas. El sistema de lucha contra las erosiones en el país Bamileké es muy eficaz, por eso es difícil ver en este país ninguna quebrada, pues se ha evitado por el sistema de cierre.

En el país Bamileké el tiempo de lluvia empieza en Abril-Mayo y acaba en Octubre-Septiembre. La principal estación de cultivo se inicia en Marzo. Se plantan simultáneamente y se mezclan, a menudo maíz y cacahuete. Después de la principal cosecha (agosto), se prepara

la tierra para plantar las patatas y frijoles, que llegan a su maduración en la estación seca. La cosecha de estos productos se recoge en Enero-Febrero. Las tres variedades principales de ñames se plantan a finales de la estación seca en fosas de estiércol, sobre el cual se pone la tierra. La cosecha de estos ñames se recoge después de un año.

Las plantaciones se realizan en campos con cercado para protegerlas contra los animales salvajes y se consigue con esta protección un rendimiento máximo. Pero “los enemigos” de estas plantaciones son las perdices y los monos. Contra estos “enemigos” se ponen en las plantas una decocción amarga. Los niños cazan estas perdices y las venden en el mercado del pueblo. El principal cultivo arbóreo es la “cola”, sus nueces llegan a la maduración en el mes de Agosto y su venta es uno de los principales ingresos del país Bamileké junto con los cultivos de exportación como el café y el tabaco.

Los Bamileké piensan que hay una relación religiosa entre el hombre y las plantas más antiguas y más necesarias para la vida. Los frijoles, los granos de calabacín y el aceite de palma son usados de manera exclusiva para las ofrendas a los antepasados. El vino de rafia tiene para ellos la virtud de descubrir al mentiroso; por ejemplo, si el marido sospecha que tal hombre es el amante de su mujer, llena ante él un recipiente de vino de rafia, bebe la mitad y le ofrece el resto. Si es culpable, se niega a beber porque considera que el vino le pondrá enfermo. Las libaciones de vino de rafia, acompañadas de imprecaciones, se utilizan en el país Bamileké como medio para descubrir al mentiroso y al ladrón y para atraer castigos sobre un

miembro culpable de indignidad. De igual modo, un hombre adúltero no puede aceptar compartir una nuez de kola con el marido de la mujer adúltera. Dos personas que llegan a un acuerdo sobre el alquiler de un campo de bambú, comparten un pedazo de bambú cosechado en este campo. Este pedazo pondrá enfermo al que no cumpla el contrato.

El ganado en el país Bamileké está compuesto de vacas, cerdos, ovinos y caprinos. Los caprinos se crían con facilidad, son prioritariamente para el consumo doméstico, los sacrificios y, de vez en cuando para el comercio. Cuando hay una necesidad financiera en la familia y no hay otro remedio se puede vender una cabra. Los Bamileké no tienen costumbre de criar cabras, las cabras se crían solas dentro de un cercado, y cuando no hay cierre, el Bamileké renuncia a esta actividad. Durante la estación de cultivo, el ganado está con un equipamiento especial que le impide cruzar los cierres. Las cabras llevan alrededor del cuello un pedazo de madera en forma de Y, los cerdos llevan horquilla en forma de un cuadro, las gallinas llevan un bambú debajo del ala. A pesar de estas precauciones, estos animales muchas veces logran cruzar los cierres y hacer daño en los cultivos. Cuando lo hacen, los dueños les ponen un equipamiento muy duro, no solo para impedirles de cruzar sino también como castigo. A veces se puede ver dos cabras llevando juntas un mismo pedazo de madera. En el país Bamileké, los animales salvajes han desaparecido totalmente. La caza, hoy día, no tiene ningún impacto económico. Hay algunas hienas en el valle del “No un”. Estas hienas rompen los cierres con sus dientes y acaban con los cerdos. No atacan a los caprinos y ovinos.

Los Bamileké no pescan, y la creación de estanques artificiales, para la cría de peces, no ha tenido éxito en este territorio.

Hay que subrayar que algunos animales o vegetales domésticos gozan de cierto prestigio en el país Bamileké. Este rango explica el reparto del trabajo entre hombres y mujeres. Las mujeres que son quienes soportan toda la actividad agraria, están excluidas del cultivo del plátano. El plátano es el principal regalo que el Bamileké lleva a su rey cuando le va a saludar. En la comida de boda, el plátano es el plato central. Por eso el plátano es una planta de hombres, las mujeres no intervienen en su cultivo. Hay también una creencia acerca del plátano. El Bamileké cree que si una persona es bruja, con poder de convertirse en pantera o en otro animal feroz, conserva durante sus expediciones nocturnas la relación con su cuerpo real por medio del plátano plantado en su concesión. Por eso, cuando hay que castigar a esta persona lo primero que hacen es cortar todos los plátanos que tiene en su concesión.

El ñame es una planta de mujeres, a pesar de su prestigio. Pero al recoger la cosecha, la mujer debe ofrecer estos ñames a su marido. Los cultivos arbóreos son plantas de hombres, su crecimiento necesita trasplantes, excavación de pozos, transporte de estiércol para los pozos. Todo eso lo hace el hombre. Respecto a los animales domésticos, las vacas están reservadas al rey y a los notables, los demás animales a los hombres. Solo las gallinas y cabras pueden ser criadas por la mujer. Antiguamente, ellas no podían comer estas gallinas y cabras. Con exclusión del plátano y de los cultivos arbóreos,

las mujeres llevan todo el trabajo agrícola: preparación del terreno, semillas, cosecha. El hombre construye las casas, hace los cierres y con el trabajo de artesanía y el comercio procura el dinero para la vida familiar.

Tradicionalmente, la condición de la mujer era difícil y trabajosa ya que en el reparto del trabajo por sexos se le daban los más arduos trabajos. Por ejemplo, durante la construcción de la casa, los hombres cortan los bambúes, los juntan en manojos y las mujeres los transportan hasta el lugar de la construcción. Esta condición de la mujer resulta casi necesaria en el sistema social bamileké, porque el hombre destina la mayor parte de su tiempo en participar en las reuniones, comerciar o emigrar, temporalmente, a la ciudad. Sin embargo, el trabajo se reparte de una forma más igualitaria de lo que parece a primera vista. La construcción de las casas y de los cierres no es tan fácil. Algunos hombres para cubrir su coste incluso van a pie de un mercado a otro llevando cargas pesadas de cosas para vender. No faltan hombres vagos que van al mercado solo para conversar y beber, viviendo del trabajo de sus mujeres.

El mercado en el país Bamileké tiene un papel importante, es un punto de atracción de mucha gente y donde se ofrece una gran variedad de productos. Desde la primera hora de la mañana, la gente invade los caminos que llevan al mercado. Las mujeres transportan pesadas cargas de maíz, cacahuètes, patatas y otros tubérculos. Los hombres en cambio conducen sus rebaños de cabras, cerdos o arrastran cargas pesadas. Los comerciantes que vienen de las

ciudades, compran cabras y cerdos para la venta en las ciudades del sur. Traen a cambio cajas de aceite de palma, porque el país no produce cantidad suficiente y las mujeres lo consideran indispensable en la cocina debido a que interviene en casi todos los platos. Hay Bamileké, que llegan los primeros, si tienen dinero, compran un barril de aceite y lo venden en pequeñas cantidades allí mismo en el mercado. El sentido del negocio de los Bamileké se mide por el tamaño y la audacia de las transacciones. Los precios suben y bajan, a veces, de una calle del mercado a otra. La ley de la oferta y la demanda juega con más claridad aquí que en otros mercados africanos. Los animales pasan de mano en mano, y hay casos en que un hombre compra al final del mercado los cerdos que vendió por la mañana, después de haber obtenido un beneficio. Todo ello es muestra de la capacidad y sagacidad comercial de los Bamileké.

4.5- La figura del Rey.

La figura del rey es central en la estructura social, política y económica del pueblo Bamileké. El poder del rey es de origen divino según el Bamileké, por eso, el rey es el mantenedor del orden establecido por las fuerzas superiores al hombre, y por ello, tiene un carácter sagrado. Estableciendo una analogía con el primer rey, que es Dios creador del mundo, los Bamileké ven a sus reyes como dioses. Dan culto y hacen ofrendas a sus reyes. La expresión “fe pu si” que

significa rey y dios, expresión utilizada para designar al rey, ilustra nuestro alegato.

La función principal del rey es la de juez. Cuando uno pregunta a un Bamileké ¿Qué es un rey? Este contesta que “fo sa’ la’ ” es decir el rey juzga al pueblo (el verbo “ne sa’ ” viene de juzgar en sentido de reconciliación.) En el imaginario Bamileké antes de ser jefe religioso y político, el rey es juez y árbitro. Se dice también del rey: “fo ngüim la’ ” que quiere decir que el rey vela sobre el pueblo, velar en el sentido de cuidar al pueblo.

Hay que tener en cuenta las circunstancias particulares del país Bamileké, formado por unos pequeños linajes incapaces de una vida social autónoma, sin más conexión entre sí que la sumisión común al jefe. Cada uno adora a sus antepasados y a su propio dios, que da una solución satisfactoria a los problemas inmediatos de la vida, no le importa nada más, y es quizá por esta razón por la que no hay en los Bamileké una idea clara de un creador supremo; el rey les parece un líder principal y sacerdote del culto a los antepasados.”

4.5.1- El Nombramiento de los Reyes.

Los notables custodian los secretos del nombramiento y de la sucesión al trono. Después de la muerte del rey, eligen al heredero del rey difunto entre sus propios hijos, teniendo sobre todo en cuenta la voluntad del difunto. La muerte del rey es anunciada públicamente por

los notables, transcurridos ocho días. El rey según la tradición Bamileké no muere - dicen que “está perdido” o que “el sol se apagó”. El anuncio se hace por medio de tambores y toda la población se reúne en el palacio real.

Después de la publicación de la noticia del fallecimiento del rey, los notables van llamando a los posibles herederos uno tras otro y los notables iniciados son quienes escogen al heredero. Todo eso se realiza en una vistosa ceremonia que supone un baile en el cual se simboliza una lucha entre el heredero escogido y los notables, que lo sujetan para que acepte la designación. Después de esta lucha, lo despojan de sus vestidos. Esta ceremonia con el heredero significa que el elegido no tiene ninguna pretensión a la sucesión de su padre. Terminada esta simbólica lucha y sujetado el elegido, los notables lo despojan de sus vestidos y desaparecen con él hacia el “lakam” que es el bosque real y místico donde debe permanecer en retiro nueve semanas. Luego los notables desaparecen con su víctima hacia el La’kam. Allí se le inviste y se lleva a cabo su iniciación en los misterios del reino, mediante otras ceremonias.

4.5.2- *El La'kam (bosque real y místico).*

Cuando el heredero o el futuro rey entra en el La'Kam, le afeitan completamente los cabellos, le echan por la cabeza y las piernas el "Pho", que es una especie de polvo, diciendo: “Nosotros, designadores y consagradores de los reyes, actuando siempre según la justicia en lo que toca a la sucesión al trono del reino de este pueblo, te aplicamos la unción de la coronación y te nombramos rey. Y si alguien más interviene indebidamente para reemplazarte contra la voluntad de tu padre, que pague con su cabeza”. Luego otro rey Bamileké de otro pueblo Bamileké en función de las relaciones ancestrales entre pueblos, cubre al nuevo rey de una vestidura real y le hace sentar en el “nkwo' o kedon” que es una especie de trono formado de troncos de plántanos. Le hacen comer el “Mbâp Kam” (carne de iniciación) para dotarlo de poder.

En la tradición Bamileké, el rey obtiene su autoridad de su legitimidad. Debe, en efecto ser hijo del rey, " nacido sobre la piel de la pantera ", es decir concebido cuando su padre era rey. Debe haber sido elegido por el difunto rey que confía su nombre al "Mkamvu" o consejo constituido por nueve notables. Debe haber sido elegido y cogido durante el funeral de su padre y conducido al “La'kam", para iniciarlo en su función de rey y en los secretos del reino. Esta legitimidad le da autoridad de rey y es símbolo de la prosperidad y de la perpetuidad del reino.

CAPÍTULO V:

LAS CREENCIAS DE LOS BAMILEKÉ.

Aunque el Bamileké dice que el Dios supremo es el creador del hombre, en el fondo de su pensamiento tiene la convicción de depender por completo de sus antepasados. El papel del Dios supremo aparece como bastante lejano en su pensamiento. El Bamileké prefiere considerarse como un producto de sus antepasados, más que como resultado de la creación divina. El Bamileké considera que la naturaleza posee un cierto grado de vida. En el orden jerárquico de la creación, las divinidades vienen en primer lugar, luego el hombre y al final la naturaleza. El Dios supremo es, según el Bamileké, el autor de la creación. Sin embargo, se considera que la tierra posee poderes que pueden bendecir o maldecir al hombre. La religión tradicional Bamileké dice que por ciertos objetos, el hombre puede entrar en contacto con las fuerzas espirituales para protegerse, curarse o vengarse.

El cristianismo ha contribuido a introducir la noción de pecado o de salvación en la cultura Bamileké. La religión tradicional Bamileké más bien hace hincapié en las nociones de maldiciones y de bendiciones de los antepasados. La maldición es una sanción de los antepasados o de las divinidades frente a la violación de las leyes o frente a la falta de cumplimiento de sus deberes tradicionales. La bendición es la gracia que emana de la aprobación de los antepasados o de las divinidades. El descubrimiento de una maldición generalmente es el fruto de una búsqueda hecha en general por un vidente. La maldición "se lava" o se quita haciendo sacrificios según las órdenes de un vidente. La bendición se obtiene por la ofrenda y la intercesión de los antepasados o de las divinidades.

Al principio, la religión tradicional Bamileké no poseía los conceptos de cielo y de infierno en su cosmogonía. Ambas nociones proceden de la influencia del cristianismo. La salvación, tal como la presenta el cristianismo, es una noción relativamente mal comprendida por los Bamileké, en la medida en que, aun cuando se consideren cristianos, su esperanza es reunirse con sus antepasados en el más allá. Para ellos, por la muerte, el difunto se acerca a Dios, ¿por qué, pues, necesitaría ser salvado? Sin embargo, ciertas tradiciones parecen reflejar la idea de que, al principio, el Dios supremo estuvo muy próximo al hombre, pero que se alejó de él, por motivos desconocidos. Ninguna tradición Bamileké habla del deseo de Dios de acercarse al hombre.

5.1- *Divinidad y Divinidades.*

Los Bamileké, antes de la llegada de la colonización, no tenían ninguna noción del Dios de la Biblia. Antes del cristianismo, su concepción de Dios se refería a un gran Dios que tenía dioses inferiores, con los cuales el Bamileké debía negociar sus asuntos diarios. El padre Tomás Ketchoua, sacerdote católico camerunés, escribió a este propósito: " Los pueblos del oeste de Camerún reconocen la existencia de un Dios supremo: El "Si" creador del mundo, todo poderoso y que sobrepasa a todos los demás pequeños dioses"¹¹⁵. Por eso considera que el Bamileké cree que cuando se muere, se acerca al gran Dios llamado " Si". A causa de la proximidad del difunto con el gran Dios tiene acceso a todo tipo de gracias y bendiciones.

Los difuntos tienen un papel central en la tradición Bamileké. Los antepasados son los intermediarios entre el Bamileké y el más allá. El profesor Mekontchou añade, respecto a esta cuestión: "Los muertos comen y beben... y en ciertas circunstancias se reproducen: el recién nacido recuerda los rasgos del antepasado que se reencarna o, por lo menos, posee una afinidad antropológica. Por el cráneo del antepasado depositado en el terreno familiar, éste encuentra de nuevo su sitio en la familia después de su muerte: la muerte es vencida"¹¹⁶. El culto a los muertos se convierte en un deber imperioso, sometido a sanciones por parte de los antepasados. Según la religión

¹¹⁵ Ketchoua T., (1976), *op cit*, p. 41.

¹¹⁶ Journal Pouala, *Histoire des Bamileké*, Journal culturel Bamileké, N° 14, p. 4.

tradicional, los hijos tienen obligaciones materiales y espirituales frente a sus padres, tanto si estos viven como si están muertos. Los antepasados poseen grandes poderes que pueden utilizar a favor de los vivos o en contra de ellos, si no se rigen por las normas que dictaron cuando estaban en vida. Esta concepción de la muerte se halla en la base de un pensamiento según el cual "los muertos viven entre los vivientes". A causa de esto, hay que demostrarles continuamente a los muertos agradecimiento y gratitud.

En el caso de los diferentes ritos que necesitan sacrificios y que son practicados con mayor o menor constancia, la parte que corresponde a los antepasados jamás es descuidada. El miedo de las familias Bamileké a la muerte de uno de los suyos está en estrecha relación con esta actitud y con esta creencia. En efecto, según J M Tchegho, "el difunto aunque no viva puede provocar el mal en quien viola las reglas de la tradición Bamileké. Otra de las razones por las que no descuidan el culto a los antepasados, es que los acontecimientos felices o dolorosos en una familia son considerados como el fruto de esos actores invisibles que son los antepasados"¹¹⁷. Para agradecerles sus beneficios o para aplacar su cólera, se organizan fiestas en su honor. Cada reunión familiar en, "la casa de los cráneos", es una ocasión para darles culto.

En la creencia Bamileké, la desgracia sobre un miembro de la familia es una sanción de los antepasados por el mal comportamiento de los descendientes de esta familia, o a causa de las obligaciones no

¹¹⁷ Ketchoua T., (1976), *op cit*, p.105.

cumplidas. Bajo la influencia del cristianismo, el pensamiento Bamileké evolucionó hacia la concepción intelectual de un Dios omnipresente, omnipotente y omnisciente. El Bamileké concibe al Dios supremo como alguien que está lejos de ellos y que no tiene influencia efectiva sobre los vivientes. Este Dios supremo habría dejado el cuidado y la gestión de su creación a los dioses menores. El amor, la misericordia, la santidad del Dios supremo son ajenos a la mentalidad Bamileké. El Dios supremo no es bueno ni malo, y no se debe confiar en él totalmente sobre todo en cuanto a su protección espiritual. Por esta razón, el Bamileké no le confía sus problemas directamente, salvo en casos excepcionales, tales como en un juicio público, en una situación de peligro de muerte (Madjem) o de justicia.

En relación al papel de las divinidades, el jefe de familia tiene la misión de proteger su tierra contra los malos espíritus y contra la maldición, con el fin de que produzca las cosechas necesarias para la alimentación de la familia. La intercesión y los sacrificios ofrecidos por sus sacerdotes son necesarios en esta tarea. La tierra se contamina y se vuelve impura, por ejemplo, cuando los días prohibidos para el trabajo en el campo han sido violados. En caso de inmoralidad sexual, en caso de crimen, en caso de desgracia o en caso de rebelión de un descendiente, el sacerdote tradicional debe apaciguar la cólera de las divinidades. Las divinidades, en algunos pueblos Bamileké, están localizadas en los árboles, cuevas, rocas, mientras que en otros pueblos, parecen pasearse alrededor de las casas, alrededor del barrio, etc. Por eso, si alguien quiere destruir “el objeto dios” en un pueblo,

encuentra la feroz resistencia de los Bamileké. Es decir, defienden 'sus objetos dioses' de cualquier ataque.

Los Bamileké hacen una distinción entre los buenos y malos dioses. Mediante los actos de adivinación se puede llegar a discernir acerca de la bondad o maldad de cada uno de los dioses. Los dioses buenos son acogidos con respeto, mientras que los malos son echados del territorio por los videntes. Esta concepción del mundo espiritual, basada en la existencia de espíritus distintos del hombre o encarnados en algunos hombres, afecta muchísimo a la vida espiritual de los Bamileké. Los antepasados son reconocidos como divinidades y su cráneo constituye su representación o médium. El profesor Mekontchou dice acerca de esta cuestión: "Hay que subrayar que los cráneos representan a los dioses, pero sólo a los dioses intermediarios, el otro Dios (el supremo Dios) es un ser muy lejano y se comporta como si no tuviera oídos para los pobres hombres mortales. No presta ninguna atención a nuestras necesidades. Por eso, para llegar a él, se necesitan intermediarios y estos dioses intermediarios son nuestros antepasados o más exactamente sus cráneos"¹¹⁸.

Nociones como la existencia de los ángeles, de Satanás y sus demonios que vienen del cristianismo, no han sido correctamente asimiladas en el pensamiento Bamileké, a pesar de más de un siglo del cristianismo. Para los Bamileké, los malos espíritus son los demonios y los espíritus buenos son los ángeles. La noción de buen espíritu está vinculada no tanto a la naturaleza del espíritu, sino a la naturaleza de

¹¹⁸ Journal Pouala, *Histoire des Bamileké*, Journal culturel Bamileké, N° 4, p. 4.

sus actos que aparecen como buenos o malos en opinión de cada cual. En la tradición Bamileké, no existe ningún medio para liberarse de la esclavitud a la que los someten los espíritus. En este sentido, aunque se le invoque, el Dios supremo no es soberano ya que no interviene. El Bamileké puede morir prematuramente, por la acción de un espíritu maligno, antes del tiempo fijado por el Dios supremo. En el pensamiento religioso tradicional Bamileké, la santidad no aparece invocada respecto al Dios supremo.

Según el pensamiento religioso tradicional Bamileké, el Dios supremo habría dado a los pequeños dioses el mundo. Estos dioses serían los embajadores o los mediadores del gran Dios en la tierra. Los Bamileké consideran a estas divinidades como más próximas a ellos porque viven en la tierra con los hombres. El Dios supremo está alejado de la tierra y carece de interés real para los hombres.

Según el profesor Mekontchou, cuando el Bamileké jura, lame la tierra para decir "en nombre de Dios", " con este acto demuestra que está pensando en las divinidades secundarias"¹¹⁹, Porque las divinidades son una fuente de bendición o maldición, de poder y de consejo; por ello los Bamileké siempre están dispuestos a consultarlas en caso de problemas. Por medio de la magia, de la brujería, de la videncia, del culto a los antepasados, piensa obtener fuerza espiritual de estas divinidades. El Bamileké cree que la naturaleza está bajo el control de las divinidades. Las divinidades garantizan según este

¹¹⁹ Journal Pouala, *Histoire des Bamileké*, Journal culturel Bamileké, N° 4, p.a 4.

pensamiento, el éxito en el matrimonio, en los negocios, en los estudios. Las divinidades comunican la composición de plantas para la curación, la protección o la venganza. Ellas libran a los locos y conceden gracias para convertirse en profetas (Kamsi, Megnesi). En estas divinidades estaría también la fuente de los poderes místicos de los gemelos (Mehack) y de los que nacen por los pies (Tchumtchoua). Es a las divinidades a las que todos los notables del pueblo e incluso el rey deben su autoridad y su potencia totémica.

Los dioses Bamileké son: los espíritus de los antepasados, los espíritus de la naturaleza, los espíritus de la magia o de la brujería y otras fuerzas místicas. En el pensamiento de los Bamileké, el rey es un elegido de Dios. Es venerado con los atributos de una divinidad porque es la encarnación de la divinidad. Su nombramiento es percibido como la realización de la voluntad divina. Otras personas reciben también honores porque el Bamileké cree que son la encarnación de un dios. Estas personas son por ejemplo los gemelos quienes están considerados como seres divinos y poderosos.

Se puede jerarquizar la divinidad Bamileké en tres categorías mayores:

- Las divinidades del pueblo.
- Las divinidades del terreno o de la familia.
- Las divinidades personales.

Los espíritus de los antepasados están según la tradición Bamileké al lado del gran Dios y se implican en los asuntos de sus descendientes. Estas entidades, aunque reciben el nombre único de

"Si", como si hubiera un solo dios, se distinguen por los nombres familiares que les dan. Por ejemplo, "Fovu" es reconocido como el dios del pueblo Baham, que tiene su sede en las cuevas inmensas de esta región.

En caso de guerra entre los pueblos, cada pueblo invoca a su dios. La actuación de las divinidades es también diferente. Ciertas divinidades son reconocidas como las que utilizan el rayo para obrar, mientras que otras se especializan en la curación o en la brujería. En un pueblo, se puede encontrar una multitud de altares donde son invocadas las diferentes divinidades.

Cada lugar sagrado, donde son practicados los rituales, es específico por la naturaleza y la fuerza de los espíritus que obran allí. No se hace cualquier ritual en cualquier lugar. A este respecto, Miguel Choupo escribe: "cada santuario tiene su consagración particular: hay para el Dios de los extranjeros y del buen viaje a la entrada del pueblo; para el Dios protector del mercado y del pueblo"¹²⁰. Las invocaciones también se dirigen a divinidades distintas y precisas que a veces sólo los iniciados conocen. Las divinidades son consideradas, como manipuladoras, porque son capaces tanto del bien como del mal y son, también, imprevisibles, porque después de que el fiel haya cumplido correctamente con sus exigencias, no tiene ninguna garantía de tener paz o de recibir las recompensas y promesas esperadas.

El espíritu malvado es visto por los Bamileké como una divinidad que escapa de las leyes de Dios y puede hacer lo que le

¹²⁰ Choupo, M., (2002), *Mystérieux Binam*, Demos, p. 37.

guste. Esta divinidad maléfica no tiene una especificidad en la religión tradicional de los Bamileké y tampoco posee gran consistencia en su conciencia. Ellos hacen una mezcla de la visión animista del mundo de los espíritus con la visión cristiana de este mundo.

Las tradiciones africanas son orales, muchas veces del abuelo al nieto. Antes de la llegada de los europeos, pocos pueblos tenían una escritura como medio de comunicación. En Camerún por ejemplo, solo los Bamun tenían una escritura hecha de signos. Los demás tenían una tradición exclusivamente oral. Eso tiene como consecuencia la pérdida de información, a veces por el fallecimiento de un anciano. Por eso hoy, se dice en África que “un anciano que muere es una biblioteca que se quema”¹²¹.

Según nuestras investigaciones, los Bamileké no saben nada sobre los fundamentos de los rituales que practican. Parece que la fascinación que ejercen algunos elementos extraordinarios de la naturaleza (las rocas, las cuevas, los árboles de gran tamaño), etc. así como los acontecimientos poco habituales de la vida, como el nacimiento de gemelos, serían decisivos para la elección de los lugares de los santuarios para las divinidades y de los rituales.

Otro motivo para la creación de rituales es “la voluntad de ciertos grupos secretistas de enriquecerse a costa de sus miembros, promoviendo colectas obligatorias para conmemorar un acontecimiento raro como el nacimiento de gemelos mediante un

¹²¹ Amadou Hampaté Bâ, (1999), *The Fortunes of Wangrin*, Indiana University Press, p. IX

ritual asociado a ese hecho”¹²². Los rituales se justifican porque contribuyen, según el pensamiento Bamileké, a cumplir con la intención del hombre que utiliza los poderes de Dios para vivir tal como Dios lo había predeterminado.

5.2- *La Filosofía de la muerte.*

El padre Ketchoua, hablando del culto a los muertos, señala: "este culto está basado en la creencia de que los muertos tienen una posibilidad de acción sobre los vivientes y, para obtener su gracia y beneficios, les hacen sacrificios rituales"¹²³. La creencia según la cual "los muertos no murieron", sino que poseen una segunda vida en el más allá, está en la base del culto a los antepasados. Según la tradición, la comunicación entre los muertos y los vivos se hace de dos maneras posibles: por los sueños o por la revelación de un vidente tradicional. Los Bamileké viven de acuerdo con la idea de que los muertos son los dueños de las costumbres. Velan sobre ellos, y, a cada instante, su voz les guía en relación con las obligaciones y en la conducta hacia ellos, su clan y su familia. Los Bamileké piensan que “la moral y el orden social están garantizados por esta filosofía de la muerte y su significado”¹²⁴. En esta dirección el profesor Mekontchou: "después de la muerte enterramos el cuerpo en un lugar adecuado y, después de unos años, recuperamos delicadamente el

¹²² J M Tchegho, *La naissance et la mort en Afrique, Le cas des Bamiléké du Cameroun*, Demos, 2002, pp. 51, 52.

¹²³ Ketchoua, T., (1976), *op cit*, p. 42.

¹²⁴ Journal Pouala, *Histoire des Bamileké*, Journal culturel Bamileké, N° 14, p. 4.

cráneo en el cual el alma del difunto se ha supuestamente refugiado"¹²⁵. Según el pensamiento Bamileké, el alma del difunto permanece en su cráneo, de ahí la importancia del cráneo de los antepasados.

El pensamiento Bamileké sobre la muerte domina toda su vida desde el principio hasta el final. La muerte constituye para los Bamileké, un paso que les permite entrar en la inmortalidad de sus antepasados. Ellos han reemplazado el miedo de la muerte, por el paso a un grado superior, en la vida de los antepasados. Por eso, los ritos que dedican a este paso (funerales) son de una importancia capital y no cumplir estos ritos conlleva la maldición (el ndoh).

El pensamiento de la muerte domina también todos sus valores, su filosofía y sus creencias. Podemos comprender su modo de vida, su pensamiento, su cultura y su espiritualidad sólo si estudiamos su concepción espiritual de la muerte. La visión del mundo en la tradición Bamileké está vinculada a su concepción de la muerte. En el centro de esta concepción de la muerte se encuentra la posición de los antepasados. El cráneo actúa como un médium entre los vivos y los muertos. El jefe de la familia es el sacerdote que puede solicitar para un miembro de su familia, la intercesión de un antepasado. Con los sacrificios sobre los cráneos, los Bamileké piensan conjurar la mala suerte, pedir la bendición, la curación o la protección. El cráneo sirve también de instrumento de adivinación.

¹²⁵ Journal Pouala, *Histoire des Bamileké*, Journal culturel Bamileké, N° 4, p. 4.

La inmortalidad en la tradición Bamileké está vinculada a su concepción espiritual de la muerte. Los Bamileké creen que la descendencia es la respuesta a la pervivencia en el más allá de su vida sobre la tierra. Consideran que pueden obtener su inmortalidad a través de la descendencia nacida de él. Este pensamiento se materializa en la atribución de los nombres a nuevos nacidos, que sigue unas reglas precisas. El nacimiento de un niño es un regalo de los antepasados que se perpetúan a través del recién nacido. Morir sin tener una descendencia es una maldición. Para los Bamileké la memoria de una persona fallecida es sagrada. Este pensamiento, tiene como consecuencia, una gran presión sobre la mujer Bamileké, a la que se exige tener muchos hijos. Los jóvenes novios y las parejas sin hijos son objeto de presión constante en este sentido. Precisamente ciertas parejas se divorcian porque son incapaces de procrear. Este es la razón por la que el pueblo Bamileké tiene el índice de natalidad más elevado de Camerún.

Paralelamente, otra consecuencia de su filosofía sobre la vida y la muerte, es la existencia de prohibiciones o recomendaciones que tienen establecidas. Se trata de normas que responden a la necesidad de evitar, mediante prácticas mágicas, aquellas cosas que se consideran peligrosas. Por ejemplo:

- “- No se debe uno desplazar al medianoche, si no quiere correr el riesgo de encontrarse con el diablo.
- No se debe silbar por la noche o en pleno día.

- Está prohibido saltar por encima de un objeto con el que uno se encuentra por el camino o que está tirado en una senda; hay que evitarlo rodeándolo.
- Está prohibido dar una piedra a una persona, hay que ponerla en el suelo para que ésta la tome luego.
- No se deben contar los niños de una persona.
- Está prohibido desviar el río.
- Si uno de los gemelos muere, no hay que llorar mientras que el otro está vivo, pues podría también morir.
- Una mujer no debe comprar carne en el mercado.
- Las mujeres no deben comer huevo”¹²⁶.

El miedo a la maldición que conlleva contravenir tales reglas explica por qué los Bamileké son extremadamente fieles a sus tradiciones y tienen una gran dificultad para el cambio.

5.3- *La Concepción del tiempo.*

Los Bamileké cuentan el tiempo refiriéndose a hechos de la naturaleza (el sol, la luna, la sucesión de día y de noche) o a sus fenómenos (la lluvia, el trueno).

Para saber, por ejemplo, la hora que es, la pregunta es " ¿yen nam sabido? " lo que quiere decir literalmente "¿cuánto sol hay?". Si son las 7 horas dicen "yen nam sumbue " que quiere decir "son 7 tipos

¹²⁶ Pradelles De Latour Dejean, H., (1979), *Les aspects de l'interdit chez les Bangwa*, In Journal de la Société des africanistes, Société des africanistes, Paris, pp. 29-33

de sol". Es para ellos una manera de indicar los diferentes desplazamientos del sol durante el día. El reloj Bamileké se sirve del sol como la referencia para medir el tiempo. Así, observando la posición y la intensidad del sol, pueden deducir la hora del día. Cuando el sol está sobre la cabeza, dicen que son las doce, cuando sus rayos rozan la parte derecha de la casa, saben que son las 16 horas etc. Otra manera de cómputo del tiempo consiste en relacionarlo con un fenómeno como el amanecer o el anochecer.

Otro modo de contar el tiempo es relacionarlo con fenómenos cíclicos, por ejemplo, periodos de lluvias o con un acontecimiento social que se repite cada cierto tiempo, como determinados rituales. Dirán por ejemplo "yen ba tchue zeye pe zu né a " que, literalmente, significa: " es el momento en que se cultiva la tierra». Así, el tiempo queda registrado y medido por el hecho de “cultivar la tierra”. El tiempo en la tradición Bamileké no queda registrado de manera sistemática, ni tampoco es memorizado respecto a acontecimientos significativos. En realidad, depende su denominación o registro de las actividades del momento.

Los Bamileké tienen un marco temporal que recoge el pasado y el presente. Es significativo, en este aspecto, el hecho de que, en su lengua, un mismo término designa al pasado y al futuro. Por ejemplo, "yio" significa ‘ayer’. Pueden decir: " Gô zi yio ta ho " que quiere decir ‘iré’; y utilizan “yio” también en una expresión como “Ké ghue yabom yio”, que quiere decir ‘Lo hice ayer’. Los Bamileké no parecen tener una concepción clara del futuro o, al menos, no poseen una

expresión clara para ello. No hemos encontrado en su tradición ninguna proyección de futuro. Todas las proyecciones se refieren al pasado, a su conservación y glorificación.

CAPÍTULO VI:

PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LA RELIGION TRADICIONAL.

Por ese respeto y consideración del antepasado, una de las prácticas religiosas más importantes y más significativas, se basa en el culto a la muerte.

6.1- El culto a la muerte.

Cuando muere un miembro importante de la familia y se entierra, algunos años después, se desentierra para sacar su cráneo. Este ritual se lleva a cabo a petición de un vidente que evoca el hecho de que el difunto está molesto por haber sido abandonado bajo la lluvia, o a petición de un curandero, que recomienda hacer sacrificios sobre este cráneo con el fin de que un enfermo de la familia recobre la

salud, o por el consentimiento de los miembros de la familia por respeto hacia el difunto.

Después de sacar el cráneo, se lo unge con aceite de palma, se coloca dentro de un recipiente o se lo entierra en un lugar dentro de la casa familiar, en donde se encuentran todos los demás cráneos de los antepasados de la familia. Durante la exhumación, se celebra una gran fiesta que recibe el nombre de ‘funerales’. Durante esta fiesta se sacrifican animales. Mediante esta ceremonia se confirma que el difunto ha alcanzado el lugar del descanso.

En otras épocas en las que no había tantos medios de locomoción, ocurría que ciertos miembros de la familia morían en lugares muy alejados de su domicilio. Entonces, se los enterraba allá por falta de medios de transporte. Cuando era imposible ir a buscarlo y regresar con su cráneo, en el momento del entierro, se frotaba sobre la frente del difunto, una piedra que representaría, desde este momento, el cráneo del difunto.

Si por una razón u otra era imposible encontrar su cráneo o si un miembro de la familia había sido vendido como esclavo y no se sabía dónde había muerto, iban hacia la dirección donde suponían que había ido, tiraban al suelo dos cauris (antigua moneda africana antes de la llegada de los europeos). Que luego abandonan en el mismo lugar. Pronunciaban el nombre del difunto, cogían un poco de la tierra de este lugar y hacían un pequeño paquete que conservaban en un recipiente. De este modo, el envoltorio representaba, en el futuro, el cráneo del difunto.

El papel de los antepasados en la tradición de los Bamileké es muy importante. Por esta razón y para poner en marcha la organización de los funerales de un antepasado, se usan las fórmulas: "El antepasado está enfadado porque se dejó su cráneo bajo la lluvia". O también: "Tu abuelo reclama su alimento». Se puede conocer por los cráneos la genealogía de una familia dada. Para hacerse perdonar o para pedirles favores, los miembros de la familia deben ofrecer sacrificios en su nombre.

Los funerales según la religión tradicional Bamileké constituyen todo un culto dedicado a los muertos. Su objetivo es apaciguar a los muertos con ofrendas y sacrificios. Son ceremonias que se organizan en memoria de los difuntos. Y se pueden hacer días, meses e incluso años después del entierro. Los funerales comienzan con un sacrificio ofrecido al cráneo o a la piedra que representa al difunto. Los objetos sacrificados varían. La mayoría de las veces se utiliza una cabra, la salsa amarilla, el vino de rafia, el aceite, la sal, etc. La salsa amarilla es una comida típica del oeste de Camerún. Una salsa amarilla que se echa en medio de un tubérculo aplastado (tarot). Hoy día esta comida forma parte de las recetas culinarias de Camerún pero antes era una comida para grandes acontecimientos, como por ejemplo los funerales.



Salsa amarilla.

En ciertos pueblos Bamileké como los Bamboutos, donde la presencia del cráneo del difunto no es indispensable para la ceremonia, el sacrificador calienta el vino de rafia en un recipiente, mientras invoca el nombre del muerto, pidiéndole que se apacigüe porque sus funerales se celebrarán sin duda. En otro lugar, temprano por la mañana, el sacrificador recibe las salsas amarillas de los yernos del difunto; toma allí una cantidad y se va a ofrecer el sacrificio al cráneo pidiéndole que se apacigüe. Los Bamileké piensan que celebrando los funerales, los miembros de las familias que participan en ellos quedan limpios de todas las maldiciones, mientras que los que no pudieron participar sufrirán las consecuencias. Los funerales son celebrados con el fin de tener la conciencia tranquila en relación con los difuntos.

6.2- *La autopsia tradicional.*

La muerte es un fenómeno social que sigue acosando a la mente. Para algunos la muerte es algo natural, así como la vida. Para otros, ésta tiene una causa, es consecuencia de un acontecimiento. Para el africano, el hombre debería vivir para siempre, pero la muerte es una realidad para todos y, tarde o temprano, todo el mundo debe hacerle frente. Por esta razón, el ritual que acompaña a la muerte es tan complicado en muchas culturas.

La muerte es sinónimo de dolor para las familias y comunidades. En este sentido, los hombres intentan evitarlo. Esta es la razón que explica la autopsia que se realiza en el país Bamileké y que se fundamenta en un mito ancestral. Este mito se divide en diez pasos:

1. Desde tiempos inmemoriales, el hombre está en lucha constante contra la muerte. Nunca la muerte ha sido superada, más bien, es ella la que derrota a los hombres. Siempre la muerte ha vencido a hombres y mujeres, jóvenes y viejos, familias, pueblos y sociedades enteras. Como dice Jean Ziegler: "La muerte es un evento marcado por la ambigüedad: natural como el nacimiento, el sexo, el hambre, la sed o la risa; y social, como cualquier episodio de la praxis social. La muerte es también cultural, percibida y vivida bajo aspectos que deben ayudar a explicarla y justificarla".¹²⁷

2. Los antepasados investigaron para saber de dónde viene la muerte y de dónde le viene esta fuerza para vencer a todos los hombres.

¹²⁷ Ziegler J., (1975), *Les vivants et la mort*, Seuil, Paris, p 26-27.

3. Para responder a estas preguntas, los antepasados se comprometieron a consultar a los adivinos.
4. Las respuestas a estas preguntas no fueron satisfactorias, ya que siempre eran diferentes.
5. Los antepasados buscaron la solución del "lado" de los hombres. La muerte, dijeron, proviene de los propios hombres. Para rechazarla una estrategia debe ser impedir que los hombres se destruyan unos a otros.
6. La tarea de impedir que un hombre destruyera a otro la confiaron a los "Dim", personas con poder de la duplicación, que pueden entrar a las casas o en los organismos de otras personas. Los "Dim" según los antepasados, tienen el carisma de la curación y la capacidad de ver de una manera sobrenatural lo que está en el "vientre" del hombre, porque el vientre es inaccesible e invisible a todos.
7. En el ejercicio de su función, los "Dim" tuvieron que probar la carne humana y se dieron cuenta de que era buena. Empezaron entonces a "comer" la carne de sus víctimas desde el "vientre".
8. Los antepasados consideraron que el "vientre" del hombre era la sede de las causas de la muerte, ya que era donde los "Dim" atacaban y mataban a sus víctimas. Los antepasados quitaron a los "Dim" la tarea de impedir que un hombre destruyera a otro, ya que ellos aprovechaban esta tarea para atacar y matar a sus víctimas.
9. La tradición quedó así establecida: para los antepasados, cada vez que había una muerte, abrirían el vientre del cadáver para ver qué causó la muerte. En esta tarea solicitarían la ayuda de los adivinos.

10. Hacer entonces una autopsia es un modo de explicar la muerte o de esquivar a los malos espíritus que actúan contra el hombre.

En la tradición Bamileké, se suelen distinguir dos tipos de muerte, la buena y la mala. La Buena Muerte es la muerte deseada por los antepasados. Se lleva a cabo de acuerdo a las normas y los valores. No es ninguna sorpresa, ya que es buscada, deseada y sin lamentos. Es una oportunidad para que las familias organicen grandes festejos. En la mayoría de los casos, son las personas mayores las que disfrutan de este tipo de muerte, especialmente cuando dejan una gran descendencia. La buena muerte es un dulce sueño, y es sinónimo de cambio de estado a antepasado de la familia, en cuyo caso, la autopsia no sirve para nada. Se dice de este tipo de muerte que el difunto ha regresado, se fue a descansar.

Por el contrario, la mala muerte es la que siembra terror. Es temida por todos. Es una muerte causada y puede ser contagiosa, si la familia permanece pasiva. Crea pánico en la comunidad. Requiere ciertos rituales para evitarlo. Se trata en general de la muerte por accidentes, suicidios, quemaduras, etc. El ritual que la acompaña es complicado y este tipo de muerte requiere necesariamente de una autopsia. La buena muerte se caracteriza por su aspecto natural, mientras que la mala muerte es tremenda y debe ser investigada y explicada.

La muerte puede ser causada por la ira de un antepasado que ha sido descuidado por su familia porque, como escribe Jean Ziegler: "Ninguno deja a sus antepasados y los antepasados nunca

dejan a nadie"¹²⁸, Esta es la razón del culto a los antepasados que, según Jean-Pierre Mohen, es "un culto del cráneo humano que representa la muerte conservada entre los vivos."¹²⁹ Los antepasados, así, ejercen una presión sobre los vivos. Enfermedad, desgracia y muerte son a veces indicadores de su ira. La muerte también puede ser consecuencia de la violación de una prohibición. Cada cultura tiene leyes que deben ser respetadas, porque de no ser así se deben sancionar severamente las infracciones. La sociedad tiene un control social a través de prohibiciones y tabúes, interdicciones y permisos. Los que transgreden las normas y los valores tradicionales están sujetos a sanciones. Otra de las causas de la muerte es la acción de un genio del mal: el "Sse Tépon" espíritu maligno. Algunas personas encarnan también las fuerzas del mal para matar. La existencia de la brujería es también causa de la muerte.

La función principal de la autopsia es investigar la causa de la muerte. La autopsia permite también descubrir el tipo de muerte y descubrir si el causante ha sido una persona. La autopsia tiene un objetivo tradicional de explicación y prevención. Una vez que la causa de la muerte se ha establecido, la familia se une en la lucha contra la causa, para preservar la vida de los vivos. En este sentido Gabriel Fossi dice: "La muerte supone una calamidad dentro de una comunidad, causa todo tipo de dramas, que pueden reaparecer y crecer si la comunidad se queda pasiva frente a la muerte. Por tanto, el Bamileké ha de buscar las causas de muerte, para que no continúe

¹²⁸ Ziegler J., (1975), op cit, p 201.

¹²⁹ Mohen J-P., (1995), *Les rites de l'au-delà*, Paris, Odile Jacob, p 63.

perjudicando a los vivos. Esta es la razón de la autopsia tradicional.

„¹³⁰

Al final de la autopsia, los rituales y otras prácticas son necesarios para salvaguardar la vida, incluyendo "protecciones" tradicionales. En este sentido Jean Ziegler escribe que "Los ritos de la muerte expresan y exorcizan y resuelven el trauma que causa la muerte."¹³¹ La práctica de la autopsia implica diferentes actores y técnicas. Los cirujanos tradicionales, los iniciados y familiares de los fallecidos son los principales actores de la autopsia tradicional. Los sospechosos de causantes de la muerte plantean la práctica de la autopsia para superar esta sospecha. Las mujeres forman este grupo. Los rumores y sospechas pueden empezar antes de la muerte, incluso en la enfermedad o en cualquier momento. Cuando aparecen estos rumores y sospechas, la familia del difunto toma la decisión de realizar la autopsia. Además de los miembros de la familia, también pueden ser promotores de la autopsia, los vecinos y amigos.

¹³⁰ Fossi, G., (1999), *Devenir un être-rationalité ; Approche éthique chrétienne de l'autopsie traditionnelle chez les Bamileké (Cameroun)*, mémoire de Licence canonique en Théologie, ICAO (Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest), Faculté de théologie, Abidjan, p 15.

¹³¹ Ziegler J., (1975), op cit, p 23.



Autopsia tradicional.

Inicialmente, el familiar más cercano del difunto, tiene la función principal de permitir la autopsia abriendo el mismo el estómago, o haciendo una pequeña incisión, lo que autoriza al cirujano tradicional a iniciar su trabajo. El cirujano tradicional que practica la autopsia, la realizará manipulando el cuerpo (la foto muestra al cirujano tradicional haciendo una autopsia), o parte el cuerpo del difunto bajo la atenta mirada de los iniciados.

La técnica implica el tiempo, el lugar, las herramientas, el procedimiento y los signos e interpretaciones. Con respeto al tiempo y el lugar, en la mayoría de los casos, la autopsia se lleva a cabo justo antes del entierro y al lado de la tumba. Se puede hacer por la noche, cuando es secreta, con el objeto de evitar presencia de miembros de la

familia o a las autoridades administrativas. Después de la autopsia, inmediatamente sigue el entierro sin ningún tipo de ritual. En referencia a las herramientas, los cirujanos, en general, utilizan un cuchillo ordinario para abrir el cuerpo, una antorcha para iluminar el interior del abdomen, un machete para cortar las partes óseas, como el pecho, los muslos y el cuello. También un simple trozo de bambú puede ser utilizado en la autopsia. La "autopsia" también utiliza hojas de plátano o un trozo de tela en el que se pone el cuerpo para la operación. Además de estos instrumentos, los cirujanos tradicionales utilizan productos naturales (polvos, plantas, líquidos) para algunos fines profilácticos. Una hierba se utiliza para taparse la nariz contra el hedor del muerto. Al final de la autopsia, las herramientas serán enterradas con el cadáver, pero cada vez con más frecuencia se conservan para futuras autopsias o, incluso, para usos domésticos.

La operación en sí comienza con la apertura longitudinal y transversal del abdomen. A veces la operación se prolonga hasta el pecho, el cuello y a veces se rompen las piernas y los pies. A la apertura de cada parte, los iniciados interpretan minuciosamente los diversos órganos del cuerpo. Esto se hace sobre la base de un conocimiento iniciático, oculto y místico. Tal como se señala en la tabla de signos, las interpretaciones, y la medicación en el anexo. Este procedimiento es el mismo independientemente del tipo de autopsia. El objetivo es descubrir las causas de la muerte. No existe un código de interpretación único y aceptado por todos los iniciados sino diferentes códigos aplicables en distintos grupos o pueblos. Si se

pueden establecer algunos signos comunes y conocidos por la mayoría de los iniciados y utilizados por la mayoría de los iniciados.

3 - Algunos de los signos y las interpretaciones.

En general, los signos son comunes y conocidos por la mayoría de los iniciados:

- La presencia de heridas frescas en el corazón, en el hígado, en los riñones o en los pulmones significa que el fallecido fue "comido" por el "Dim" o espíritu maléfico.
- La ausencia de la vejiga significa que el fallecido fue "llevado" en la "chía" o "famla".
- La presencia de un charco de sangre en el estómago significa que su tótem ha sido muerto.
- Si el hígado tiene dibujos, figuras o signos extraños, es que el propio fallecido es causa de su muerte.
- La presencia de carne en el esófago del fallecido quiere decir que fue un "Dim" y que ha sido capturado cuando salía para hacer daño a los demás.
- El corazón que sigue "moviéndose" y sangrando mucho, después de la autopsia, significa que el fallecido era una bruja o un brujo, y a quienes había planeado matar no están todos muertos.

Como puede observarse, estamos en presencia de interpretaciones no racionales, fruto del oscuro mundo de la

hechicería, de la magia y de la superstición. Precisamente, un ejemplo es el Famla. El Famla¹³² es una práctica maléfica que consiste en transformar a una persona en esclavo dócil que pueda trabajar gratis en las plantaciones. Esta definición de "Famla" demuestra su carácter esencialmente económico y tiene como objetivo enriquecer a un menor coste (coste cero) a algunos propietarios de plantaciones, que utilizan estos métodos maléficos para lograr su propósito. La víctima es "un muerto", al que después de su entierro, desentierran y convierten en un esclavo. Es una especie de situación hipnótica que convierte al sujeto en una persona obediente y que, como un esclavo, produce riqueza económica para su amo

Si el primer objetivo del "Famla" fue probablemente las plantaciones, la agricultura, con el desarrollo, su finalidad se movió hacia nuevas actividades que producen riqueza: la industrialización, la urbanización, la fábrica o la construcción. Estos campos hoy día son las nuevas "plantaciones". La mano de obra gratis, la esclavitud utilizada en las plantaciones se usa actualmente en las fábricas u obras de construcción. Las víctimas del Famla no están realmente muertas, pero se las somete a una disminución de sus funciones vitales de tal manera que simulan la muerte real o a un muerto viviente. Estas personas, una vez sacadas de su letargo, son mantenidas en un estado de sub-consciencia, que los priva de su propia voluntad. Se convierten en realidad en objetos que no pueden hacer otra cosa que someterse y

¹³² Clough, P., *Powers of good and evil: moralities, commodities, and popular belief*, Ed. Jon P. Mitchell, p. 61.

obedecer.

Algunos alimentos, tal como los cacahuetes, tienen propiedades naturales que pueden romper este estado de hipnosis y despertar realmente a las víctimas, por eso los amos evitan estos alimentos en la dieta de sus víctimas. En los casos en que una víctima de Famla logra despertarse y se encuentra vagando sin la plena posesión de sus facultades mentales, resulta verdaderamente dañado por el largo sometimiento a esa hipnosis inducida. Su situación guarda ciertas semejanzas con las de aquellos que han padecido un estado de coma prolongado, de manera que les produce secuelas mentales para el resto de sus días.

6.3- *La viudez.*

Una consecuencia de la muerte produce el estado de viudez en las mujeres que las obliga según la tradición a cumplir con ciertas costumbres. Cuando uno de sus miembros varones muere, antes del entierro, una o varias de las viudas del difunto (si tenía varias mujeres) no deben acostarse en una cama, deben acostarse sobre las hojas puestas en el suelo durante nueve días. Además, cuando quieren sentarse, han de hacerlo en el suelo y con las piernas estiradas, también durante el mismo periodo. Después de esos nuevos días, se purifican al borde de un río. Esta ceremonia de purificación es muy singular, porque tiene por objeto probar su inocencia en relación con

la muerte de su marido. La mujer debe orinar en presencia de testigos como prueba de su inocencia. En ciertos pueblos Bamileké, se echa una cesta al río y se vigila su trayectoria para determinar la inocencia o la culpabilidad de la viuda.

Con relación y como consecuencia de su planteamiento sobre la muerte, “la finalidad de la vida de un Bamileké es honrar y asegurar la supervivencia de sus antepasados en el más allá”¹³³. Y como indica Jean Wakam, “el culto de los cráneos o de los antepasados, que consiste en utilizar el cráneo de un antepasado como médium para "alimentar" y comunicarse con un antepasado en el más allá, es una consecuencia de este pensamiento. Puesto que los Bamileké piensan que los muertos comen y beben en el más allá, ellos hacen sacrificios de animales y colocan un trozo sobre los cráneos de los antepasados y echan también vino de rafia sobre estos cráneos”¹³⁴.

Hablando de ritos que se celebran en el momento de los funerales Feyou de Happy escribe: “Estos ritos familiares tienen por objeto pedir la bendición del difunto para uno de los miembros de la familia y consisten en dar de comer al muerto: le traemos pollo o carne de cabra. El heredero mata al pollo, lo cocina, lo divide en trozos y mezcla la carne con el aceite de palma en un recipiente”¹³⁵. El Bamileké no concibe la posibilidad de una vida feliz en esta tierra sin la intervención benéfica y la bendición de sus antepasados. Y el antepasado debe también su supervivencia en el más allá a sus

¹³³ Wakam J., (1998), *Pauvreté et structures familiales dans trois métropoles africaines: Yaoundé, Abidjan et Dakar*, Editions Estem: Paris, p 147.

¹³⁴ Wakam J., (1998), op cit, p. 149.

¹³⁵ Prince Feyou de Happi, (1999), *L'esprit des lois grassfields*, Bafoussam, p.53, Art 142.

descendientes. Hay en la mentalidad de los Bamileké una interdependencia entre antepasados y descendientes, entre la vida y la muerte.

6.4- *Curanderos, Videntes, Adivinadores, Brujos y Jefes de familias.*

El curandero tradicional tiene un papel importante en las costumbres y la tradición de los Bamileké. El curandero o “Ngaka” actúa generalmente en el ámbito de la medicina tradicional, prescribe sacrificios a las divinidades y emplea decocciones y mixturas, a base de plantas, para cuidar a sus pacientes. Algunos detentan el poder de hacer justicia mediante el envío de abejas, o bien de provocar un incendio o de enviar un rayo para castigar a un culpable o vengar a un inocente. Es curioso el envío de abejas, pues el envío de abejas como su nombre lo indica es el envío de abejas para castigar un culpable. Los curanderos son domadores de abejas y tiene enjambre de abejas. Lo usan como instrumento de castigo para sancionar a un culpable o vengar a un inocente.

Algunos curanderos son llamados "Kamsi", que significa profetas de los dioses a causa de sus poderes adivinatorios. Están considerados como intérpretes de ciertos mensajes de los dioses, de los espíritus de los muertos o de los antepasados respecto de los hombres. Los Bamileké piensan que los curanderos tienen el poder de leer el pasado y de predecir el futuro por medios diversos. Suelen ser

miembros de una sociedad secreta en la que se apoyan para sus actividades. Los “kamsi” se agrupan en asociaciones y actúan bajo una jerarquía muy rígida y exigente. Hay que pasar por diferentes estadios de iniciación para ser “kamsi”. Algunos “kamsi” sostienen que han sido iniciados desde el vientre de su madre.

En otros pueblos Bamileké, en general después de un período de trastorno y de desequilibrio mental, producido por sus ritos de formación, el iniciado es entronizado en su papel de “kamsi”. La iniciación sigue un proceso durante el cual la familia del iniciado desembolsa una cantidad enorme de dinero para completar su formación. Este oficio es cada vez más apreciado por la juventud desocupada del país Bamileké que ve en ello un medio de escapar de la pobreza ya que sus servicios son simplemente remunerados, especialmente por la creencia de que, entre los curanderos, hay algunos dotados de poderes especiales para descubrir y utilizar la buena magia contra mala brujería. Naturalmente son los más prestigiosos, solicitados y mejor remunerados.

La migala, que es una araña venenosa, cuyo veneno produce parálisis nerviosa y muerte, es utilizada para prever el futuro. Por la mañana cuando se levanta el sol y después de recibir las predicciones de la migala, el “kamsi” hace la ronda del pueblo. De familia en familia, contará sus hazañas o advertirá a la gente contra ciertos hechos sociales que son portadores de maldición y que los dioses quisieron revelar por medio de la migala. El “kamsi” explota los hechos sociales para comentar sobre el futuro. Se mete en todo. Esta

pasión de ser siempre protagonista a veces lo lleva a inventar y transmitir ideas imaginarias no verdaderas pero positivas por su acción y prestigio.

El “kamsi” es, realmente, un fino psicólogo que conoce el estado de necesidad de los que le consultan y los manipula a medida de su deseo. Muy a menudo, extorsionan a aquellos que solicitan sus servicios, obteniendo grandes sumas de dinero. Algunas familias a veces se arruinan financiera y socialmente porque estos videntes utilizan la calumnia para destruir la armonía en las familias. Según un estudio hecho sobre su práctica, la mayoría de las pociones utilizadas por estos curanderos son laxantes. En esta medicina tradicional, es casi imposible discernir entre la práctica medicinal y las prácticas espirituales o las supercherías.

La superstición en la religión tradicional Bamileké es muy fuerte, en base a la necesidad de observar prohibiciones o recomendaciones, que ya hemos señalado anteriormente y que constituyen normas que responden a la necesidad de evitar aquellas cosas que se consideran peligrosas. Estas prácticas no tienen una explicación racional, pero eso no quiere decir que no tengan una razón que las sostiene. Las prohibiciones, tienen siempre una historia detrás, no nacen “ex nihilo”, son consecuencias de situaciones repetidas y ancestrales, aunque se haya perdido la memoria de su causa.

A lo largo de la historia de la magia, el esoterismo, el magnetismo, el continente africano sigue siendo una piedra angular de las ciencias en el mundo paranormal. Se buscan talismanes, amuletos

o gri-gri para evitar sus consecuencias negativas. Los pueblos Bamileké no hacen excepción a esta afirmación, también viven en este ambiente de magia, y esoterismo.

Los talismanes o amuletos o gri-gri constituyen la respuesta que la tradición ofrece al Bamileké para mejorar sus debilidades, sus pequeños defectos o bloqueos que puede tener en un período de su vida. Estos talismanes o amuletos o gri-gri son preparados por los curanderos y tienen una finalidad común: lograr una mejora en la vida del Bamileké. Ellos están ahí para cumplir sus peticiones y deseos. Se puede elegir o una raíz, o un cuerno de cabra o lo que es un talismán fabricado expresamente. Para cada solicitud, el curandero tradicional hace una evaluación del deseo del solicitante y decide qué amuleto o amuletos pueden solucionar el problema.

Podemos comprobar los lazos múltiples que hay entre el mundo animal, la cultura y la espiritualidad Bamileké. Por ejemplo en el vampirismo y el totemismo.

Otro de los tipos de estas supersticiones, lo forman la creencia en las brujas y sus posibilidades sobre las personas. Dicen de las brujas que " tienen cuatro ojos ", un par humano y otro cuya utilización permite detectar y ver fenómenos. La expresión "tener cuatro ojos" quiere decir tener la posibilidad o los poderes místicos; que ayudan a las brujas a alcanzar a una persona y hacerle daño. Las personas llenas de envidia pueden usar este poder para "comer" la vida (es decir matar) o para "comer" la fuerza de un rival, lo que constituye

el vampirismo cuyo uso general consiste en transportarse en espíritu para perjudicar a otros.

En este superar las supersticiones y sus consecuencias, el totemismo es una práctica muy usada en el pueblo Bamileké. A través del tótem, el hombre busca una protección. Los Bamileké dicen que el que posee un tótem siente físicamente las mismas cosas que el espíritu animal que encarna. Si el tótem siente calor, el ser humano también siente calor al mismo tiempo. En ciertos pueblos, muchos bailes tienen como origen el totemismo, como el "Tos". Este baile que es el más noble puede ser practicado sólo por la clase superior de la tribu. Se practica con trajes tradicionales con una piel de pantera sobre la espalda. Los participantes en el Tso hacen gestos similares y sus cuerpos serpentean. Todos los reyes Bamileké y sus notables tienen tótems a los que deben "alimentar", si no lo hacen, estos tótems les pueden incluso matar. Piensan que, al principio, para ser un buen cazador, había que tener un tótem para hacerse invisible al animal que se cazaba. El cazador más hábil era naturalmente el que poseía un mayor número de tótems. Los Bamileké poseían como tótems todo tipo de animales, pero los más frecuentes son: el león, la pantera, el hipopótamo, la hiena, el elefante, la serpiente, la araña, el cocodrilo, el lagarto, el camaleón y la tortuga.

El león encarna exclusivamente al rey (Nomtchema). La pantera (Nomgwi) representa la fuerza, el prestigio de la monarquía. Es el segundo tótem del rey. El elefante es sinónimo de fuerza, la fuerza natural, la riqueza y la grandeza. La serpiente es asociada en

general con la mujer. Simboliza la fecundidad, la fertilidad agrícola. La serpiente con dos cabezas simboliza a los gemelos, pero, también, la traición y la infidelidad. En la tradición Bamileké, cuando fallecen los gemelos dicen que se transforman en serpiente. El cocodrilo es asociado a la fertilidad y la procreación. El búfalo es la fuerza y la virilidad; el lagarto simboliza la muerte y la vida. El camaleón indica la astucia, la muerte y la vida. La araña implica el conocimiento, mientras que la tortuga simboliza la inteligencia y la prudencia.

La inmensa mayoría de las obras en la pintura Bamileké son dibujos de animales tales como el león, la pantera y la serpiente. Las máscaras y los atavíos, que se utilizan en la mayor parte de los bailes tradicionales, así como los pasos de los danzantes hacen referencia a ciertos animales del bosque. La mitología Bamileké está llena de cuentos que hacen referencia a diferentes animales.

En la tradición Bamileké, el cráneo de un difunto, la casa familiar, el bosque, incluso el árbol o la piedra pueden ser objeto de un culto a un dios. En ciertos terrenos, se pueden encontrar varios altares de esta naturaleza. Cada una de las divinidades representadas por estos altares, según su emplazamiento, desempeña un papel particular. Siempre el altar más grande es el que el padre o el antepasado erigió. En cada pueblo, hay altares "públicos". A petición de un vidente, cualquiera puede venir a este lugar para hacerle su sacrificio al dios del altar. En caso de conflicto entre dos personas, por ejemplo, los habitantes del pueblo se reúnen allí en el momento en el que ambas personas van a tomar el kadi, que es una bebida de justicia.

En caso de conflicto, se beben el Kadi para conocer el culpable y se bebe en caso de conflicto para conocer al culpable y que el dios de este altar haga justicia y castigue al culpable. En estos lugares en que el padre o el antepasado erigieron en altar, se planta un árbol al que los descendientes irán para hacer sus sacrificios y librarse de la mala suerte.

Estos santuarios se distinguen por la influencia, el papel y el poder de sus divinidades. Su influencia sobre las poblaciones depende de sus dimensiones. Pueden tener una influencia familiar, local, regional o internacional. Normalmente se encuentran en lugares públicos. Y mientras unos son simples y pequeños, otros tienen dimensiones más impresionantes por su naturaleza física como: cuevas, baobabs, piedras gigantes, lagos; otros son insignificantes (río, encrucijada, árbol). También hay aquellos que se prohíben al público de manera periódica especialmente cuando se celebran allí ceremonias ocultas que están reservadas sólo a los iniciados. Ciertos lugares atemorizan a la población a causa de su influencia mística.

Hay altares que por su significación reciben la visita de altas personalidades tales como el rey y sus notables. En la inmensa mayoría de los casos, estos lugares están bajo la responsabilidad de un guardián que es designado por el rey. La autorización de visitar estos lugares debe emanar de él y exige, a veces, que el visitante haga sacrificios a los dioses de este lugar para poder acceder a él. Los sacrificios son realizados en la mayoría de los casos por un brujo o por el heredero de la familia.

Dentro de este mundo oculto, uno de los pilares fundamentales en el cual la tradición Bamileké se apoya y se mantiene, es el temor a la maldición (Ndoh), que se fundamenta en el poder de la declaración solemne o el juramento. Se puede decir que es este temor es el que mantiene viva a la tradición Bamileké.

Según la tradición, toda persona que no cumple con un juramento está maldita. El Bamileké tiene un miedo tremendo de la muerte y de la maldición y por ello se esfuerza en respetar las reglas promulgadas por sus antepasados. En las hermandades secretas, los juramentos de los miembros a propósito de un secreto emplean fórmulas como: “¡Aquel que divulgue el secreto, perderá su cabeza!”, lo que se traduce por: Quien divulga el secreto debe morir.

La maldición puede ser pronunciada por toda la familia sobre un miembro recalcitrante cuando se trata de un tema familiar. La maldición puede ser pronunciada por notables o por el rey del pueblo sobre un individuo o sobre una familia cuando un acto odioso ha sido cometido; por ejemplo, adulterio u homicidio.

En contraposición a la maldición, está también profundamente arraigada la bendición que normalmente la realiza un patriarca, un sacerdote o el representante de una persona con autoridad. Esta bendición va dirigida a alguien que ha hecho un acto honorable para el beneficio de un individuo o de una familia. El que la realiza se levanta y escupe en el pecho del que quiere bendecir y pronuncia palabras de prosperidad y fortuna.

6.5- *Los ritos iniciáticos.*

La sociedad Bamileké está perfectamente organizada en el plano espiritual. En efecto, en esta sociedad hay sacrificadores de rangos diversos, con sus altares y sus sacrificios. La estructura familiar, que es muy fuerte, gira alrededor del jefe de familia, cabeza de familia, que es garantía de la unidad y de la paz. El jefe de familia es también el sacrificador. Hay en todos los pueblos Bamileké, una gran similitud entre los grupos de iniciaciones. Los ritos iniciáticos son vectores poderosos para vincular generaciones, ya que constituyen un compromiso para no ser rechazados por el pueblo, se comprometen a eso. Hay varios escalones en los ritos y éstos varían un poco de un pueblo a otro. El secreto y las amenazas que contienen estas prácticas, les hacen poderosas. Estos ritos son costosos, y a veces perversos y crueles en algunos de sus aspectos.

Son muy variados los ritos y su significado y, señalo, como ejemplo, algunos de ellos:

1- *El Noktche Nekang*. Es una ceremonia durante la cual, todos los jóvenes varones reciben la unción espiritual de los grandes sacerdotes del pueblo. Estos sacerdotes forman parte de un grupo místico temido llamado "Dje", temido a causa de su poder sobre los elementos de la naturaleza y de su capacidad para manipular las fuerzas ocultas, según la creencia de la gente.

2- *Nyang Nyang*. Se practica particularmente entre los pueblos Bafoussam, Baleng e incluso Bamegoum. Esta

iniciación es traumatizante y está prohibido revelar las prácticas bajo pena de muerte. Testimonios diversos cuentan que son prácticas misteriosas y degradantes para el ser humano, como caminar por las calles del pueblo desnudo y gritando como un loco, vivir durante casi un mes como un loco, buscando su comida en la basura.

3- *Rituales de integración y de nombramiento de un recién nacido.* Todo Bamileké es supuestamente iniciado desde su nacimiento en la tradición de su pueblo. Esta práctica se hace en los primeros meses de su existencia por personas determinadas, con el fin de vincular al niño a su familia, a su clan y a su pueblo de por vida. En esta iniciación es, en general al padre a quien corresponde el papel de dar un nombre al niño. Cuando es el primer varón, se le suele imponer el nombre del abuelo paterno. Las niñas reciben, por su parte, el de la abuela paterna, si son las primogénitas. No se puede dar el pecho al niño hasta que no se le haya otorgado un nombre. El natural, expresión usada para describir a un recién nacido cuyo padre y madre no estaban casados en el momento de la concepción lleva el nombre del padre, de la madre o del tío. La existencia de hijo natural no es corriente porque no es usual que haya nacimientos fuera del matrimonio, en la tradición Bamileké.

Después de dar un nombre al niño, éste es integrado en la sociedad por un ritual cuyos fundamentos son ocultos. Según Juan María Tchegho: "Esta integración se hace a través de Ngou, producto con el cuál debe ser purgado. El Ngou, que al principio era una medicina, se convirtió, con el paso del tiempo, en un signo de identificación de los miembros de la comunidad"¹³⁶. Este autor, incluso, va más lejos: " El Ngou sería en realidad la institución de una norma de conducta para los miembros de la comunidad. Así, la conducta de un miembro no debería en nada ir contra los intereses superiores del grupo, bajo pena de sanciones, generalmente místicas, que se traducen por maldiciones a los que se apartan del pacto comunitario"¹³⁷. En otros términos, el fin verdadero del Ngou sería mantener las generaciones futuras bajo el yugo de los intereses del grupo.

En la tradición Bamileké, ciertos niños tienen un trato particular a causa de las circunstancias de su parto. Son en general los gemelos, los "Tchumtchoua", que quiere decir sacados por los pies y los albinos. El albino es percibido como un ser extraño por el color blanco de su piel y sobre todo de su pelo. Su tratamiento social está basado en consideraciones mitológicas. Las chicas albinas tendrían, según la religión tradicional Bamileké, el derecho a elegir a su marido. Los gemelos y los "Tchumtchoua" son considerados como semidioses y se les atribuyen poderes místicos y sagrados. Sus nacimientos debían ser anunciados en el reino. Juan María Tchegho escribe a

¹³⁶ Tchegho, J.M., (2002), *La naissance et la mort en Afrique, Le cas des Bamiléké du Cameroun*, Demos, 2002, p. 42.

¹³⁷ Tchegho, J.M., (2002), *op cit.* p. 42, 43.

propósito de los gemelos: “Los padres de los gemelos están considerados como elegidos de Dios. Gozan por esta razón de una gran consideración en la sociedad. Están considerados como mensajeros de la paz »¹³⁸. Los propios nombres dados a los padres de los gemelos Tagne y Magne, y a los gemelos, (Fohom), indican que son personas dotadas de fuerzas ocultas.

6.6- *Algunas plantas especiales utilizadas en prácticas religiosas.*

Ciertas plantas son usadas en todas las ceremonias tradicionales y muy especialmente en las sesiones de curación o de adivinaciones, teniendo distintos significados y propiedades. Entre las más conocidas están: El "ndidum", El “Gwe”, El "yam", El "pfeukang".

El "ndidum" o el "Ngu” es el "jube”¹³⁹, (nombre científico: *Ziziphus jujuba*); El “gwe" es la “hudia”¹⁴⁰, (nombre científico: *Phaseolus*

¹³⁸ Tchegho, J.M., (2002), op cit, p. 49.

¹³⁹ Yuyubo o Jube Indio. La planta crece a partir de una raíz principal de rápido desarrollo. Puede ser un arbusto tupido de un metro o más de alto o incluso un árbol de 3 a 12 metros. Crece erecto o difuso, con ramas vistosamente caídas, ramillas en zig-zag, sin espinas o con pocas espinas, afiladas rectas o como ganchos. Puede ser de hoja perenne, o estar sin hojas durante varias semanas en los veranos calurosos. Estas son alternas, ovadas u oblongo-elípticas, en la superficie superior son muy brillantes, de color verde oscuro, con 3 venas longitudinales conspicuas y deprimidas, y tiene dientes muy finos en los márgenes. Las flores son de 5 pétalos, amarillas, pequeñas, en grupos de 2 o 3 en las axilas de las hojas. La fruta de los árboles silvestres es de aproximadamente un cm o dos de largo. La forma del fruto puede ser oval, redonda u oblonga; la piel lisa o rugosa, brillante, delgada pero fuerte, pasa de verde claro a amarillo, luego se convierte toda o en parte a naranja quemado o rojo-marrón o toda roja. Cuando están algo inmaduras la pulpa es blanca, crujiente, jugosa, ácida o sub-ácida a dulce, algo astringente, muy similar a la de un manzano silvestre. Plenamente maduros, los frutos son menos crujientes y algo harinosos. Hay un núcleo central simple, duro, ovalado o achatado, que contiene 2 semillas elípticas de color marrón de 6 mm de largo.

vulgaris); El "yam" que es la palma (árbol), (nombre científico: *Elaeis guineensis*). El "pfeukang", (nombre científico: *Dracaena deisteliana*) conocido también con el nombre "árbol de la paz"¹⁴¹.

El "Ndidum", es un fruto que se utiliza en la religión tradicional Bamileké como una ofrenda a las divinidades. El sacerdote lo mastica y lo echa sobre el sacrificio (gallo, cabra) presentando sus plegarias a las divinidades. Los Bamileké lo usan también como talismán para protegerse contra los accidentes. El "Ngu" es también una protección administrada a los niños purgándoles.

El "Yam" es un árbol plantado, en general, allí dónde se decide crear un santuario para un dios. Es el árbol de los dioses, su presencia en un lugar quiere decir que este lugar está destinado a los dioses. En este lugar suelen poner un santuario dedicado a los dioses.

El "pfeukang" simboliza la "paz". Es la planta que más se encuentra en los lugares sagrados de cultos tradicionales. Los Bamileké lo usan para protegerse contra las maldiciones, plantándolos en su concesión, o en su casa. El "pfeukang" sirve también en las danzas tradicionales y como talismán contra el robo.

¹⁴⁰ Se refiere al haba, Planta herbácea, anual, de la familia de las Papilionáceas, con tallo erguido, de un metro aproximadamente, ramoso y algo estriado, hojas compuestas de hojuelas elípticas, crasas, venosas y de color verde azulado, flores amariposadas, blancas o rosáceas, con una mancha negra en los pétalos laterales, olorosas y unidas dos o tres en un mismo pedúnculo, y fruto en vaina de unos doce centímetros de largo, rolliza, correosa, aguzada por los extremos, con cinco o seis semillas grandes, oblongas, aplastadas, blanquecinas o prietas y con una raya negra en la parte asida a la misma vaina. Estas semillas son comestibles.

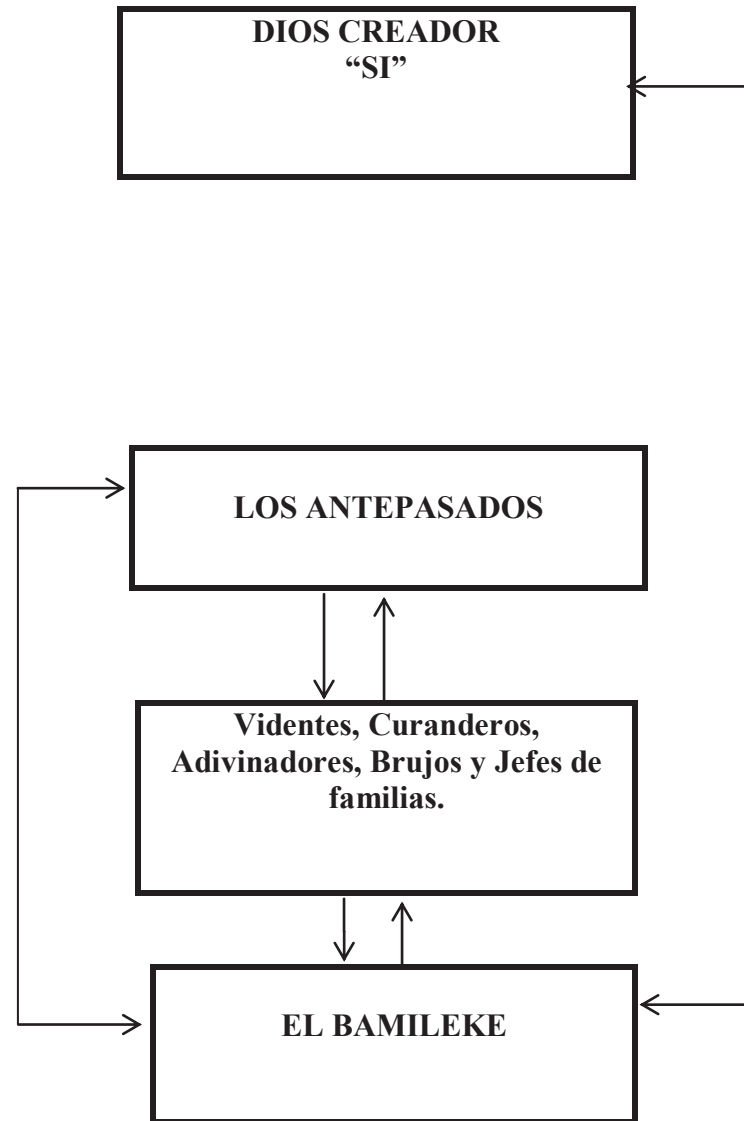
¹⁴¹ Se trata de un árbol, probablemente de la familia de los cedros, que alcanza una gran longevidad y envergadura



El "pfeukang" o árbol de la paz.

También en la tradición Bamileké, los colores tienen significados diferentes y precisos. El color rojo representa el color de la sangre, de la vida. Es sinónimo de peligro. El azul representa la muerte, los antepasados, mientras que el blanco designa la pureza, el despertar, la revelación. El negro simboliza lo invisible y el misterio.

RELACION ENTRE DIOS Y EL BAMILEKE.



CAPÍTULO VII:

CONSECUENCIAS DE LA RELIGIÓN TRADICIONAL SOBRE LA VIDA ESPIRITUAL DE LOS BAMILEKÉ.

La peculiar religión tradicional Bamileké, basada en la influencia del mundo de los espíritus sobre los humanos, interpretándolos como espíritus enviados para vigilarlos y acecharlos en sus conductas, acompañada de la concepción de un Dios supremo, lejano, que se desinteresa de la vida de los hombres, ha tenido serias consecuencias en diversos aspectos de su vida. Quizá una de esas consecuencias sea el nivel de subdesarrollo en el que viven y la resistencia al cambio que presentan.

7.1- Consecuencias sobre la personalidad.

La religión tradicional Bamileké propicia un cierto fatalismo. El Bamileké no se plantea las consecuencias que tiene el elegir, sin discusión, la cultura de sus antepasados. En la base de esta elección, que sacraliza el pasado, se encuentra una idea falsa, cuál es que sus abuelos seguramente eran más inteligentes que ellos mismos, porque

vivieron mucho tiempo antes que ellos y amontonaron tesoros de saber que prolongaron sus vidas. Sin embargo, sabemos hoy que estos pueblos, que esencialmente vivían de la caza y de la agricultura, no tenían un sistema de vida mejor que el de hoy y que su esperanza de vida era menos elevada que la actual, a causa de su ignorancia y condiciones de vida.

Esta actitud, que consiste en negarse a analizar los conceptos y las supersticiones de su tradición procede fundamentalmente del temor que se deriva de la idea de contravenir una tradición y de la maldición que de ello se sigue. Aquí está la base del espíritu fatalista del Bamileké que considera que las cosas deben quedarse tal como estaban, porque hay que respetar la tradición de los antepasados. Son mentes con marcos de referencia fijos e inamovibles. Las cosas son como son y los acontecimientos suceden porque tienen que suceder. Sin embargo, hay testimonios de esfuerzos por cambiar ciertas costumbres. El Rey del pueblo Bafoussam, según escribe la revista Pouala, hablando de la tradición " Nyang Nyang " decía que: " la costumbre y las costumbres deben evolucionar en el tiempo y en el espacio, con el fin de que la tradición sirva de base al desarrollo... La costumbre tradicional Bafoussam por la que un hombre desnudo, ungido con aceite, debía recorrer las calles, para ser considerado un verdadero hombre, la considera inaceptable. En el presente este rey de Bafoussam, después de luchar contra este comportamiento, ha conseguido la hazaña de poner fin a estas prácticas, a pesar de la

oposición de ciertos conservadores radicales, que en nombre de la tradición, pisotean las buenas costumbres"¹⁴².

Con esta declaración y con su postura, el rey de Bafoussam reconoce que, en sus tradiciones, hay una manera de considerar al ser humano que se opone " a las buenas costumbres". En efecto, detrás de este aspecto de la costumbre del Nyang Nyang, hay una concepción espiritual del ser humano que queda de manifiesto y que nos lleva a hacernos varias preguntas: ¿Cómo podemos pedir a un ser humano que corra desnudo por las calles, ungido con aceite, si no es que lo comparamos con un animal? ¿Cómo podemos hablar de derechos humanos hoy y pretender defenderlos cuando exponemos, en nombre de la tradición, a los seres humanos a comportamientos que degradan su dignidad? ¿Cómo se justifica un pensamiento según el cual el valor de un ser humano depende de su capacidad de comportarse como un animal salvaje? Este rey, con su defensa de la dignidad, tiene una visión del hombre que se acerca más a la concepción cristiana: el hombre no es un animal, es imagen de su Creador y debe ser respetado y muestra una sensibilidad y visión ante el cambio de circunstancias. Es posible, en este caso, que la tradición de sus padres entrara en contradicción con los valores cristianos y que, influido por estos últimos, tomara tal decisión. Sin embargo, hay una resistencia general en la cultura Bamileké a la transformación y ello puede hallarse en la base de su característico fatalismo.

¹⁴² Journal Pouala, *Histoire des Bamileké*, Journal culturel Bamileké, N° 12, p. 3.

De otra parte el análisis de las prohibiciones, permite comprobar hasta qué punto el temor y la superstición subyacen en estas prohibiciones. Todas estas prohibiciones concurren para inculcar en el Bamileké el miedo a la maldición, consecuencia de la violación de una prohibición. Estas prohibiciones tienen efectos espirituales y de comportamiento sobre la vida de los que tienen fe en ellas. Este hecho explica la resistencia feroz que los Bamileké tienen a la aceptación del cristianismo. El miedo es un arma poderosa en las manos de los sacerdotes de la tradición Bamileké. Las leyes que controlan a los Bamileké y los tienen cautivos, están fuertemente arraigadas en ellos desde su infancia. Por eso, aunque sea adulto, el Bamileké tiene muchas dificultades para librarse de ellas.

Todos los aspectos de la vida social, desde la economía, hasta los actos de la vida diaria y la espiritualidad, están marcados por estas prohibiciones, lo que convierte al Bamileké en una personalidad constreñida. Podemos, entonces, comprender por qué los intelectuales Bamileké del siglo XXI, bajo el pretexto de volver a las fuentes de sus antepasados, quieren presentar sus prohibiciones como una señal de sabiduría, de clarividencia y de progreso. Se trata en realidad de la manifestación de una fe ciega en el pensamiento de los antepasados.

La filosofía del Bamileké es una filosofía que hace de la muerte no un enemigo, sino un amigo. Esta filosofía valora una buena muerte, de ahí que ponga el acento en el ceremonial fúnebre. Se utilizan rituales cristianos con profusión para celebrar a los muertos, como misas de acción de gracia y funerales, pero, tienen poca relación

con la idea que ellos tienen pues las ceremonias se realizan más para los muertos que para los vivos. Sin embargo las ceremonias tradicionales no se dirigen a Dios para los muertos sino a los antepasados que son los que dan protección y bonanza.

La creencia en dioses, cuyos mandatos producen temor les ha dado un comportamiento de inseguridad en la vida. El Bamileké reacciona con rechazo, cuando tiene que hacer frente a un cambio. Tiene un problema de seguridad. Lo nuevo, por desconocido, le produce desasosiego e inseguridad, reforzada por ese miedo y temor supersticioso a la maldición de los antepasados, por ello, se refugia en la tradición y las viejas costumbres de sus creencias tradicionales.

El sistema de creencias Bamileké no ofrece soluciones frente a los rencores y las disputas que se desatan en las familias, procedentes de las discrepancias por herencias, por los celos, la codicia, etc. A veces, estos rencores se mantienen hasta la tumba y se manifiestan por medio de maldiciones. De este modo, los hombres se enfrentan a fuerzas espirituales maléficas, incluso viviendo en la misma casa familiar y comiendo en los mismos platos, para salvaguardar las apariencias de la tradición.

La sociedad tradicional Bamileké da poca libertad al individuo, porque sus tótem, mitos y símbolos son los del grupo y no se concibe al individuo fuera del grupo o expulsado del grupo. El sentido comunitario es una característica muy fuerte y arraigada en este pueblo. Sin embargo, a causa de ciertas corrientes contemporáneas esta sociedad está cambiando hacia el individualismo. Esta mentalidad

afecta a la concepción tradicional de justicia, que insiste más en las injusticias sufridas por el grupo que en las injusticias sufridas por los individuos, porque el individuo es secundario en la tradición Bamileké. Esta concepción ha evolucionado hoy hacia la responsabilidad del individuo y la abolición de las restricciones de la tradición. El Bamileké se encuentra entre dos concepciones y se siente obligado a ser hipócrita a causa de su nueva cultura híbrida a conductas ambivalentes.

La posesión de bienes aparece como un valor importante para el reconocimiento por parte de la sociedad. Así, la búsqueda desenfrenada para la adquisición de riquezas materiales anima a las élites Bamileké. El espíritu de codicia, que nace del amor que tienen a la posesión de bienes materiales, anima constantemente el corazón del Bamileké, en general, y de la élite en particular. Incluso los convertidos al cristianismo mantienen igual apego a los bienes materiales. El afán de bienes entre los Bamileké no obedece a reglas de moral divina, no parece ser sino un ‘afán del dinero por el dinero’, sin objetivos éticos de ningún tipo. Las historias populares cuentan, muy a menudo, el caso de un Bamileké que cayó enfermo y era tan codicioso que prefería poner en peligro su propia vida antes que tocar sus ahorros para pagar su curación. En primer lugar debemos considerar la seguridad personal, sobre todo en aquellas personas que al no ser herederas, quedan desposeídas y han de buscar su medio de vida por su propio esfuerzo. La posesión de medios económicos les da, de nuevo, seguridad. Se ha de tener en cuenta, también el tantas

veces señalado, el prestigio en el grupo, ante su comunidad, pues cuánta más riqueza más prestigio. Por último, existe el reconocimiento de sus antepasados que le van a proteger en esta vida, en el tramo de la muerte y lo van reconocer como antepasado en lo más allá.

Aparentemente, un observador superficial afirmaría que existe una conducta generosa entre los Bamileké. Pero si analizamos más estas conductas consideradas como generosas, veremos las dos caras externa e interna de esta generosidad. La acumulación de riquezas, en muchos casos, produce malestar en otras personas, por envidia o resentimiento. Para evitar acusaciones, especialmente de brujería, los ricos Bamileké redistribuían sus rentas bajo forma de regalos a los reyes y los notables y se adherían a las sociedades secretas. Esto permitía adquirir una buena posición en la sociedad y evitar ser atacado por brujos constituye una forma de integración social y de seguridad personal. Antes de la llegada del cristianismo, el comercio de los esclavos fue practicado por sociedades secretas que, bajo falsos pretextos y apoyándose en la brujería, vendían a la gente por celos o para desembarazarse de personas poco gratas o que les molestaban o, por distintos motivos, eran un obstáculo para las ambiciones particulares.

Hoy, el motor de la generosidad en el Bamileké no nace, en la mayoría de los casos, de un sentimiento de amor para su prójimo, sino es motivado por la popularidad que se puede sacar del gesto de beneficencia. No es raro ver cómo se hace ostentación cuando los donantes hacen regalos a una comunidad o a un rey, sin manifestar

ninguna humildad ni compasión. Es muy frecuente que estas donaciones vayan acompañadas incluso de mucha publicidad. La gran competitividad que existe entre las élites, para conquistar posiciones y títulos, se pone de manifiesto cuando los ricos Bamileké muestran abiertamente sus bienes y la fuerza financiera que tienen. Esta competición se exagera si se trata de conseguir puestos políticos. No hay generosidad, sino acciones interesadas de desprendimiento. Este fenómeno favorece a las arcas de algunos reinos con lo que el rey adquiere poder y puede, incluso, emprender obras sociales y comunitarias.

En esta sociedad tan competitiva, en la que sus miembros pretenden escalar los puestos prominentes, la personalidad de los individuos ha adquirido una fuerte motivación para la iniciativa personal, para realizar proezas y para comprometerse en el trabajo, lo que hace a este pueblo ejemplo de laboriosidad y capacidad en iniciativas comerciales. Cada pueblo se organiza en torno a sociedades secretas o iniciáticas, en las cuales se pueden adquirir títulos de nobleza (« kam »). La sociedad Bamileké aprueba y alaba a los que poseen posiciones notables. La búsqueda de este reconocimiento es animada por un sistema jerarquizado que otorga títulos de nobleza a aquellos que llevan a cabo proezas. Estas proezas, descartadas la caza y la guerra, están en su esfuerzo para crear formas de obtener riqueza. Además, de este sistema de adquisición de una posición notable, a nivel popular, el crecimiento de un individuo es sancionado por ceremonias que marcan el paso de la adolescencia a la edad adulta. Un

hombre en la comunidad no es nadie si no puede medirse con los grandes de su grupo de edad. El deseo último de la personalidad Bamileké es poder elevarse en la sociedad y demostrar sus potencialidades, adquiriendo títulos o puestos importantes. La adquisición de tal puesto es sólo posible de dos maneras: por herencia o por los méritos. Sea por razones de mérito o por herencia, este puesto ha de ser comprado a peso de oro, en muchos casos. La adquisición de un puesto honorable, en la sociedad tradicional de su pueblo, se hace en una competición donde el poder material y financiero tiene la llave. Para tener bienes materiales y financieros, el Bamileké tomará iniciativas atrevidas en sus negocios. La iniciativa personal a favor de la comunidad, de manera general, está animada por el agradecimiento que recibe quien lo hace. Como el Bamileké está deseoso de ocupar los sitios más altos en su comunidad, hace del trabajo duro un valor cardinal en su vida, sabiendo que para tener riquezas hay que trabajar duro. No rechazará el trabajo que se le da, porque espera sacar provecho de eso. Mediante el orgullo, la prepotencia por el acceso a puestos notables, es como la sociedad Bamileké motiva a sus miembros para que se superen. Desgraciadamente, este sistema no está basado en bases morales de integridad, ni es motivado por un espíritu de compasión y de amor, sino que está motivado por el orgullo, la vanidad y la prepotencia. El sentirse superior a los demás modela y motiva sus actitudes y comportamientos.

7.2- Consecuencias económicas y sociales.

“Si la acumulación de riquezas materiales y financieras es para el Bamileké un valor fundamental de la vida, la posesión de recursos humanos es considerada como un valor supremo”¹⁴³. El Bamileké recurre a la poligamia con el fin de poder garantizarse una descendencia abundante. La riqueza del Bamileké tiene como signo visible su descendencia. Este deseo y objetivo tiene como fuente principal sus creencias sobre la muerte, ya que el que tiene un gran número de hijos puede esperar " ser bien alimentado " después de su muerte, en el más allá. Es la posesión de una personalidad encerrada en sí misma, una personalidad egoísta que busca directamente su bien propio. Hay un contraste entre el sentido de comunidad y esta centralidad de la personalidad individual, que lleva a cabo acciones y decisiones siempre pensando en su individualidad, aunque considera que ellas le afianzan en el grupo o grupos a los que pertenece.

El sistema de sucesión reposa en el concepto de que el hijo que designa el padre, es el que sucede al padre y administra todos sus bienes y atributos de notabilidad. Así, se llamará al sucesor con el nombre de su padre. Por la sucesión, un individuo adquiere un patrimonio importante, para el cual no trabajó, encarnando el papel del difunto. Hay que señalar que, como consecuencia, se excluyen de la herencia a los demás descendientes, salvo que el padre haya hecho un

¹⁴³ Tchegho, J.M., (2002), *op cit*, p. 69.

reparto entre ellos, pero en la mayoría de los casos, cuando éste se produce, el designado como sucesor principal, llevado de la codicia, suele acaparar todos los bienes o la mayoría con intrigas sucesivas. Desde el punto de vista económico, este sistema es uno de los factores de la laboriosidad de los Bamileké, pues aquellos miembros desposeídos, no disponen más que del trabajo y el esfuerzo personal para conseguir su subsistencia y las posibles riquezas que le den prestigio social y la posibilidad de ir ascendiendo en la escala social. Una vez más, se manifiesta que tanto su personalidad como su comportamiento están basados en las ancestrales creencias ante la muerte y el miedo a los antepasados. El éxodo rural es una consecuencia de este sistema. Según Kuipou Chimba Kom: " la muchedumbre de los no herederos, privada de toda posesión sobre el suelo debe irse"¹⁴⁴. El heredero es el poseedor de los cráneos de su descendencia ancestral, por tanto es poseedor del poder de su familia. Es el sacerdote de la familia y es temido por todos a causa de su relación privilegiada con los antepasados. La familia depende de él para recibir gracias, pero también para verse afectada por una desgracia. La posición del sucesor es la de un autócrata que no tiene ninguna cuenta que dar a nadie, únicamente a los antepasados. En este sistema, no existe ningún contrapeso ni control de esta hegemonía del heredero. ¿A quién podrán quejarse los miembros de la familia cuando son desposeídos de sus derechos? Es un sistema desequilibrado que no aporta justicia, sino que exacerba las tensiones. Estamos ante un

¹⁴⁴ Kuipou Chimba Kom, (1978), *La chefferie de Bayangam*, Ed africaine, Paris, p. 59.

sistema que, en cierta forma, de una parte une a la familia por el temor al sucesor-sacerdote, y, por otra, rompe la familia y crea recelo y rencores en los miembros que se han visto desposeídos.

“De la sucesión se excluye a la categoría más vulnerable de la sociedad; locos, estériles, hijos adulterinos y mujeres”¹⁴⁵. En la sucesión, las viudas son consideradas igual que las tierras del difunto, como bienes que hay que repartirse. Feyou de Happy indica: "el reparto de los bienes esencialmente concierne a los dos bienes principales: las viudas y las tierras"¹⁴⁶. La posición del sucesor es una posición muy privilegiada, en la cual recibe dones y regalos en nombre de los antepasados. Por este método, toda la sociedad está ligada a un sistema donde el individualismo, el egocentrismo y la lucha por el poder están establecidos y el culto de los antepasados reforzado.

El culto a los antepasados perpetúa la idea según la cual el antepasado sobrevive gracias a los vivos, lleva una organización de la sociedad que gira alrededor de privilegios de autoridad y de poder, que únicamente se concede a los que supuestamente les alimentan y les ruegan, y estos son los sucesores. La relación entre el sucesor y sus antepasados es una relación personal y no de grupo con los antepasados¹⁴⁷. No hay ningún mecanismo en las leyes tradicionales para parar el poder de un sucesor, jefe de familia y sacerdote que sea corrupto; su poder es vitalicio y no puede ser destronado aunque sea

¹⁴⁵ Prince Feyou de Happi, (1999), *L'esprit des lois grassfields*, Bafoussam, p. 66, Art 86.

¹⁴⁶ Prince Feyou de Happi, (1999), op cit, p. 72, Art 216.

¹⁴⁷ Ketchoua T., (1976), *Les peuples de l'Ouest Cameroun en diaspora depuis 3000 ans*, article inédit, pp. 102-103.

evidente y manifiesto que tiene comportamientos que ponen en peligro la comunidad; es muy poderoso. “El Bamileké no puede fiarse totalmente de sus caprichosos dioses, pero sin embargo, negociar con estos espíritus está considerado como una cosa legítima precisamente para evitar sus caprichos negativos o perjudiciales. Hay una especie de compra de voluntad de estos dioses mediante unas dádivas que consiguen ponerlos a su favor”¹⁴⁸.

Como consecuencia, la relación entre el Bamileké y sus dioses se parece mucho a la que existe entre un corruptor (el hombre) y el corrompido (una de las divinidades). El Bamileké debe pagar para obtener las gracias o favores de una divinidad. Los dioses Bamileké no poseen ninguna ley que promueva la justicia, la equidad o el derecho. La moralidad Bamileké deriva de las leyes naturales que Dios puso en la conciencia humana. La maldad de las acciones de los dioses no es percibida como tal, porque la culpa siempre recae sobre el hombre que no satisfizo sus exigencias. Esto crea un sentido de culpabilidad que va a condicionar la conducta del sujeto. Por ejemplo, cuando las catástrofes son interpretadas como una acción mala causada por los gemelos, no viene a la mente de las gentes el pensar que estos gemelos son malos y la catástrofe está causada por ellos. La ausencia de código moral en la acción de las divinidades abre el campo a una inmoralidad sin límite en la sociedad. Un poder secreto pero profundo se ejerce sobre el propio juicio y valoración de las acciones en provecho propio, lo que favorece que parezca justa y

¹⁴⁸ Ketchoua T., (1976), *op cit*, pp. 102-103.

razonable su conducta y ello impide que se le considere como injusto y desagradable o como inoportuno y absurdo.

7.3- Consecuencias sobre la concepción del tiempo.

Es importante caer en la cuenta de que la planificación del desarrollo a corto o a largo plazo está muy ausente en la sociedad Bamileké. Las únicas acciones que tienden a preparar una generación futura se encuentran en la transmisión oral de las leyes, los usos y costumbres del pasado, de generación en generación. La consecuencia es unos pueblos confinados en su tradición lo que dificulta, cuando no impide, un cambio que, incluso, la realidad parece imponer mediante nuevas acciones a medio y largo plazo.

La concepción del tiempo en la sociedad Bamileké demuestra que para esta sociedad, el tiempo no tiene límite, es una sucesión infinita de acontecimientos que ocurren. Los años tienen muy pocos significados en ella. Por eso en la sociedad Bamileké, el comportamiento frente a la puntualidad es variable según que se haya sido influido o no por la educación moderna. Paralelamente podemos ver hoy que la historia de varios pueblos Bamileké no está escrita, porque la noción de una historia que va de un punto hacia otro está ausente en esta cultura. Lo que los Bamileké retienen son las catástrofes que existen en su historia pasada y en su proceso vital. Por consiguiente, el tiempo no tiene valor para el Bamileké. En lugar de

ser actor de su tiempo, es pasivo y, simplemente, reactivo ante situaciones o necesidades imperiosas. Es esclavo de su historia y no un actor consciente de su destino. La mala concepción del tiempo influye sobre sus compromisos a medio y largo plazo. Cada año esperan los mismos ciclos, participan de las mismas fiestas tradicionales, etc. No espera nada de su futuro porque el futuro se debe parecer al pasado, solo cambian los actores. Para ellos, no hay que cambiar nada, porque el *statu quo* es una buena cosa, porque conserva el orden establecido por los antepasados, por eso la posibilidad de cambio significativo en estos ciclos se presenta como una catástrofe y, por ello, inicialmente, impensable. En consecuencia la concepción del tiempo es un obstáculo a remover si se quiere que haya cambios significativos en estos pueblos.

7.4- Consecuencias sobre la elección de un sistema social.

La sociedad Bamileké ha sido concebida de modo que los descendientes pagan por los ascendientes. El modo de funcionamiento de la comunidad es tal que los jóvenes pagan su adhesión al grupo. Se ven obligados a pagar un tributo a todos los que entraron en el grupo antes que ellos. “Es el sistema de pensamiento que subyace en la consideración de los hijos como un seguro de la vejez”¹⁴⁹. Cuanto más numerosos son los hijos, más seguros están los padres de tener una

¹⁴⁹ Tchegho, J.M., (2002), *op cit*, p.42.

vejez feliz. Esta concepción jerarquizada y continuista de la sociedad, es uno de los pilares de la tradición, en base a su consideración de la muerte y el culto a los antepasados.

El sistema social se base en una concepción que privilegia al grupo sobre el individuo, de forma que prevalecen los ideales del grupo frente a los del individuo. En este sentido, Juan María Tchegho hablando de los Bamileké señala: " en un grupo dado, el que, por ejemplo, ignore el rango de la gente no puede ni hablar, ni sentarse, ni comer"¹⁵⁰. En la misma dirección, el profesor Mekontchou refiriéndose a los funerales en Bamileké escribe: " la conciencia colectiva valora su unidad, su perennidad. Podemos desde entonces afirmar que el grupo se considera inmortal"¹⁵¹. La posición del grupo en la tradición Bamileké aparta sistemáticamente las ideas del individuo. El tipo de comunidad que esta sociedad preconiza insiste en la unidad del grupo contra la diversidad. Hay que volver a reafirmar el contraste entre esta estructura social y las conductas de carácter egoísta de los individuos, tal como hemos venido señalando.

¹⁵⁰ Tchegho, J.M., (2002), *op cit*, p. 72.

¹⁵¹ Journal Pouala, *Histoire des Bamileké*, Journal culturel Bamileké, N° 14, p.4.

7.5- Consecuencias sobre el desarrollo del pueblo.

Como nos recuerda Darrow Miller: " todo lo que un pueblo hace, la manera en que vive, tiene como última base una suposición metafísica"¹⁵². La cultura no es solamente el reflejo del folklore, de la lengua o de la herencia del pueblo, sino que es una expresión de su credo. En otros términos, en la cultura está la manifestación temporal de las creencias del pueblo. Si una cultura cambia, no es porque ya no está de moda, sino porque algo cambió en su fe. Tanto el folklore, como la política, la lengua, la herencia de una cultura, todos constituyen simplemente, una expresión de la mentalidad de una comunidad. Dicho más sencillamente: la cultura es la expresión espiritual del pueblo. La cultura determina cuál será el tipo de economía, de justicia, de libertad, de comportamiento, de gobierno, de comunidad etc., que el pueblo adoptará. Todo tiene como base la concepción espiritual y profunda de los pueblos. El hecho de que el Bamileké gaste mucho dinero en los funerales tiene como base la suposición de que sus antepasados han de ser alimentados en el más allá; si no lo hace, está bajo pena de maldición y pone en grave riesgo su futuro en lo más allá.

Cada año miles y miles de personas van a sus pueblos, en el oeste de Camerún, para conjurar la suerte con ritos y sacrificios a las divinidades. Estando obligados a apaciguar, mediante los sacrificios, la cólera de sus imprevisibles antepasados y a evitar destrucciones, los

¹⁵² Miller, D., (2001), *Disciplining the Nations*, Stan Guthrie, p. 200.

Bamileké gastan miles e, incluso millones de francos en los funerales. Aterrorizados por el miedo de la maldición, los Bamileké se endeudan a veces para organizar funerales costosos. Ese miedo a la muerte, paradójicamente, ocasiona cada año centenares de muertos en accidentes de tráfico, porque van a los funerales en sus pueblos, o porque van a consultar a charlatanes y videntes. El miedo a morir lleva a algunos, que tienen medios financieros, a dedicar su vida en la búsqueda de fuentes posibles de maldición para evitarlas con los sacrificios. Hay en ellos una especie de permanente desesperanza y, así, pasan de un ritual de protección a otro sin ninguna esperanza de encontrar el descanso. Incluso, hombres con estudios de medicina, aceptan someterse a los ritos donde se hacen "autopsias tradicionales". Una expresión más de la resistencia al cambio, cuando no se transforman los marcos de referencia centrales que constituyen estereotipos fuertemente arriesgados y que impiden afrontar la realidad y buscar soluciones a los nuevos problemas.

Las creencias y las prácticas tradicionales, especialmente el sistema de herencia, provocan un éxodo rural. En efecto, para escapar de las limitaciones múltiples de la religión tradicional y de las maldiciones, los jóvenes se exilian a las ciudades dónde el entorno espiritual es diferente. El emigrante Bamileké suele ser un joven soltero, que se aventura a ir a casa de un miembro de la familia que reside fuera de su pueblo, en una de las grandes ciudades, con la esperanza de encontrar allí un trabajo. Cuando el joven emigrante ya tiene medios económicos, vuelve a su pueblo para casarse; un poco

más tarde ayudará a otros jóvenes, de su pueblo, a recorrer el mismo camino que él hizo. Como ejemplo paradigmático del volumen de este éxodo a la ciudad, según los datos recientes, en un pueblo Bamileké llamado Bayangam, en 1976, se había marchado el 51 % de la población total.

Las divinidades Bamileké son ilógicas en sus reacciones, por eso a los que creen en ellas, les cuesta imaginar un mundo lógico y racional, basado en la ciencia y la tecnología. La paradoja es que los que pretenden promover las creencias tradicionales son a veces científicos famosos. Si la propia divinidad Bamileké impone recompensas para otorgar bendiciones, ¿cómo un Bamileké puede resistirse a la corrupción? Y si alguien puede sobornar a sus propios dioses, cuánto más claramente lo puede hacer con sus semejantes. ¿Qué desarrollo podremos esperar de una sociedad cuyos valores morales son simplemente materiales? Si los Bamileké aceptan de sus tradiciones unas concepciones falsas que además les resultan costosas, pues sus difuntos reclaman alimentos para su supervivencia en el más allá, ¿dónde gastarán con prioridad sus riquezas? En consecuencia, la inmensa mayoría de las creencias, de la religión tradicional, Bamileké contiene rasgos que conducen al empobrecimiento de las comunidades. Estas creencias producen pérdidas y carencias en la economía de sus pueblos. De esta forma las creencias religiosas constituyen la principal fuente de empobrecimiento del país Bamileké. Por ejemplo, en lugar de poner en valor de cara al turismo los altos lugares que son verdaderas obras de arte de la naturaleza, los

Bamileké prefieren descuidarlos, o, incluso, prohibir el acceso a ellos para no violar las leyes ocultas. Estos sitios podrían ser fuentes de riqueza infinita para el desarrollo de sus pueblos. Para que esto pueda hacerse, habría que acabar con las fuerzas ocultas que aterrorizan a sus habitantes.

Este problema se manifiesta también en la costumbre Bamileké de los funerales terriblemente costosos. El dinero que debería lógicamente ser invertido en el desarrollo de infraestructuras y en el empleo, es gastado en fiestas fastuosas que son los funerales. La construcción de un palacio extremadamente costoso, cuya utilización no sobrepasa a veces una generación, es ya un hábito generalizado por parte de los que desean recibir en su familia a los invitados al funeral del jefe de familia. Hay solamente una porción muy pequeña de Bamileké que invierte en sus pueblos, y ello porque la vida en un ambiente espiritual incierto y peligroso atrae solamente a los que hicieron alianzas positivas con los espíritus del pueblo.

Otras de las fuentes de pobreza es el espíritu fatalista que la religión tradicional les transmite en base a la creencia de que: “somos pobres porque otros nos han hecho pobres y no podemos hacer nada”. Esta mentalidad de pobreza tiene consecuencias en el campo social, económico y político porque condiciona al pueblo que no es capaz de imaginar una vía de salida de la pobreza. La pasividad de las sociedades Bamileké, frente a la pobreza, se traduce con esta frase: “no hay futuro para nosotros, comamos y bebamos porque mañana moriremos” Cuando un joven no tiene éxito en sus exámenes o

cuando las cosas no funcionan, acude a los brujos, videntes y adivinadores para conjurar las maldiciones de los antepasados. La actitud Bamileké que consiste en negarse a examinar los defectos de sus tradiciones, viene del miedo de la maldición de la tradición. La resistencia a la transformación de su cultura es la base del fatalismo y no son posibles cambios de mentalidad, necesarios para el desarrollo, si las personas son fatalistas. Esta actitud y estos comportamientos están en contradicción con su laboriosidad, espíritu de trabajo y la acumulación de riqueza que invierten en ritos y funerales, volviendo a la pobreza en vez de invertirlos en fuentes de riqueza.

El animismo promueve la ignorancia en la medida en que la noción de verdad y desarrollo humano es reemplazada por el secreto y el oscurantismo. El que posee los secretos que otros ignoran puede manipular a los demás. Indudablemente, los que poseen los secretos, si de ellos se sirven para dominar a otros, sus percepciones no son las estáticas de los dominados, sino su utilización para un disfrute personal de privilegios. Parece claro que por una parte guardan celosamente los secretos y de otra no quieren que los dominados cambien su forma de pensar y actuar. Alimentan el ancestral miedo, como un “inconsciente colectivo” como decía Jung, que les da superioridad y dominio. Habría que investigar, a través de su forma de vida, si ellos creen realmente lo que dicen o son conscientes de que es el instrumento que poseen para dominar y tener formas de vida diferentes a los dominados. Indudablemente la existencia de estos “sacerdotes”, brujos o jefes constituye un elemento fundamental para

el mantenimiento de una sociedad estática e inamovible y la imposibilidad de un cambio de actitudes y conductas. Lo mismo que los dioses de la religión tradicional Bamileké manipulan a sus adeptos haciendo del conocimiento un tabú, el Bamileké hace del conocimiento una cosa reservada para los iniciados. Además en la sociedad tradicional, no existen verdades absolutas porque para ellos la verdad es inasequible. El adquirir conocimiento no es compartido, se guarda para consolidar su poder sobre los otros. El adquirir conocimiento no es un valor importante de las sociedades tradicionales Bamileké que dedican sus esfuerzos más bien al ocio y las fiestas. Se gasta mucho más en las fiestas que en la adquisición del saber. En la religión tradicional, la vida del hombre no tiene el valor que Dios le da. En la religión tradicional la vida del hombre no tiene más valor que las acciones que puedan hacer de cara a la muerte y al encuentro con los antepasados. No existe, pues, un concepto de dignidad de la persona, y, por consiguiente, su derecho a desarrollarse en libertad. La libertad es otro concepto que no existe en ellos, pues su libertad es sólo la que les conceden las exigencias de sus antepasados.

CAPÍTULO VIII:

PROFETISMO AFRICANO E INCULTURACIÓN.

El profetismo ha sido siempre una permanente tentación en el cristianismo, sentirse escogido por Dios como iluminado, para transmitir mensajes de la divinidad a los hombres que marcan un auténtico camino para la salvación. Este fenómeno se ha producido dentro de las iglesias institucionalizadas, en mayor grado dentro del protestantismo que en el catolicismo, donde la jerarquía y las normas son más determinadas en una línea de obediencia. Las propias iglesias protestantes proceden de una escisión del catolicismo y, con un planteamiento más abierto, han sido más propicias al profetismo y de ahí que sean muy abundantes las ramas desgajadas. Pues bien, señala Combarros: “El África negra con sus creencias en los espíritus, con sus ritos atávicos de superstición, con su intuición de hechiceros, adivinos y curanderos, es tierra propicia y crédula al profetismo. Al recibir el mensaje cristiano, sin asimilarlo, lo pone en parangón con

sus antiguas creencias y ritos supersticiosos. La fantasía y el fanatismo religioso se desatan y dan origen a una rica proliferación de sectas e iglesias, que pretenden ser los auténticos interpretes locales de la religión que necesita el África”¹⁵³. La tendencia a buscar una vía africana para el cristianismo viene de lejos y ya, en el siglo XVIII, aparecen las primeras manifestaciones de profetismo africano con la aparición de los primeros antecedentes de lo que hoy se conoce como las Iglesias Independientes Africanas (IIA), que se calculan en más de 10.000 y extendidas, como veremos, incluso, en países no africanos. Los rasgos más destacados de este profetismo africano son los siguientes:

1.- La mayor parte de los movimientos proféticos africanos nacen del choque cultural con Occidente o con las formas occidentales que traen los misioneros o los colonos, como una reacción del africano por conservar sus valores propios, frente a los, en principio extraños, que le quieren imponer. Este choque afecta a todos los niveles, es más intenso en el plano psicológico y religioso moral. Es significativo que las distintas pseudo-religiones que constituyen las IIA, entre ellas la más representativa el kinbanguismo, hoy declarada religión y aceptada como tal, nacieran en el Congo, en plena colonización belga, cuando la trinidad colonial formada por la administración, las misiones y los colonos funcionaban a la perfección. “Los misioneros apoyados por la administración, quemaban a los fetiches y condenaban las costumbres paganas ancestrales. Se pretendía integrar a los convertidos en un

¹⁵³ Combarros, M., (1993), *op cit*, p. 239.

mundo extraño, con otra escala distinta de valores y otros esquemas de pensamiento y de conducta. El negro quedó desarbolado. Lo quisieron sacar de una vida comunitaria sagrada, para colocarlo en otra más individual y profana”¹⁵⁴. El negro africano no asimiló nunca ni aceptó íntimamente los nuevos valores y, en los momentos cruciales de su vida, seguirá consultando al hechicero y rindiendo culto a los antepasados. Como señala P.E. Josét: “la religión importada no le convenía y buscó una religión más conforme a su filosofía.”¹⁵⁵. Por consiguiente, el profetismo africano vendría a ser la respuesta de protesta que los africanos dan a la religión cristiana, adaptándola a su contexto sociocultural. Esto explica el éxito masivo de éstas religiones con rostro africano. Destaco que no es una vuelta, en su pureza, a las religiones primitivas, sino una adaptación del cristianismo a los elementos culturales que creen fundamentales e irrenunciables del ámbito negro africano. Es una especie de africanización de lo cristiano o una cristianización de lo africano. Parece claro que, con más o menos intensidad, lo cristiano es aceptado y utilizado dentro de la cultura africana. Estamos ante un sincretismo, más o menos aceptado, pero sí aceptado por determinadas comunidades.

¹⁵⁴ Combarros, M., (1993), *op cit*, p. 246.

¹⁵⁵ Combarros, M., (1993), *op cit*, p. 247.

2- Es difícil la diferenciación y la separación en África de lo religioso y lo político, dado el concepto unitario que se tiene de la persona y de la vida. Por ello, aunque no constituyen movimientos políticos, los movimientos proféticos africanos manifiestan rápidamente un aspecto político, ya que significan una reacción contra la raza dominante y las costumbres que pretendían imponer. Por consiguiente aunque no sea lo general, existen movimientos con tendencias religiosas y políticas bien marcadas, que incluso se manifiestan mediante himnos y textos religiosos, de la liturgia de las iglesias independientes africanas, que describen las penalidades infringidas por los blancos a la raza negra.

3- Como ya hemos señalado el protestantismo era más favorable a la aparición de movimientos proféticos, por lo que la gran mayoría de estos movimientos emanan del protestantismo. Concretamente, el más importante el kimbanguismo, al que nos referiremos más adelante, emanó del grupo baptista del Wathen Lutete, ello hace que prácticamente todos ellos, traducidos en iglesias independientes africanas, presenten claras huellas del protestantismo tales como: bautismo por inmersión, la biblia como base de todas las ceremonias y panacea de todos los problemas y la confesión pública. También recogieron elementos de los católicos tales como: el agua bendita y las genuflexiones. Por último, presentan costumbres que parece que proceden del Islam, como el despojarse del calzado y objetos de valor antes de entrar en lugar de culto. Constituyen un sincretismo de elementos de las distintas religiones institucionalizadas con aportes de

las primitivas religiones africanas. Desde el punto de vista cristiano representan una simplificación y empobrecimiento de la teología cristiana, y se traduce en todas ellas en una pobreza evangélica.

Como base de la conducta moral han implantado la observancia estricta del Decálogo con las palabras exactas del Antiguo Testamento y, como caso de adaptación africana, la prohibición de bebidas alcohólicas, del tabaco, de danzas obscenas, bañarse o dormir desnudos, comer carne de cerdo o de mono, tener fetiches o practicar la poligamia, que son normas generales pero que cambian de unos a otros movimientos proféticos. Realmente estos movimientos reducen al máximo los principios doctrinales o los dejan en la penumbra como un misterio imposible de analizar y entender. No han evolucionado en sus contenidos doctrinales y no disponen de una desarrollada teología.

4- Poseen una litúrgica muy atractiva y en este aspecto es donde los movimientos proféticos han incorporado más elementos de las religiones tradicionales que se manifiestan en la opulencia del canto coral polifónico acompañado del tam-tam y de diversos instrumentos musicales. El negro tiene muy vivo el sentido de la música, de la danza y de la fiesta. El viejo y ancestral tam-tam y los tambores de África despiertan en él el ritmo y aceleran su sangre. Los africanos no han perdido nunca el sentido festivo del hombre, lo que le lleva a la organización de corales, como medio eficaz para expresar los sentimientos a través del canto y crear un clima religioso en la

asamblea, que participa con gritos y gestos de alegría, que fomentan un clima contagioso al grupo, dando la sensación de participación comunitaria. De otra parte, están las escenas carismáticas de trance, temblor u otros signos de posesión por el Espíritu. Estas escenas se repiten sobre todo en el rito de curación de los enfermos, tal como señala Masamba Ma Mpolo: “La curación es un elemento capital en las actividades de las iglesias proféticas. La curación ha puesto en vigor la comprensión africana tradicional de la unidad de la vida secular y de la vida religiosa. Ponen en juego cuatro elementos de psicoterapia, en los que el hombre está otra vez en el centro y en marcha hacia la culminación: el tiempo, la palabra, el público y el Espíritu”¹⁵⁶. Desarrollando estos aspectos, concreta que el tiempo no está programado de antemano y la ceremonia termina cuando las necesidades del enfermo están satisfechas. La palabra, la confesión pública, el canto colectivo, tienen un poder terapéutico, y a la confesión pública espontánea responde la asamblea otorgando su perdón e incorporando al penitente a la comunidad, desde el momento en que el profeta o su asistente derrama agua en la cabeza del penitente. Para crear ambiente, el profeta pide cantar himnos a la coral y, él, comienza a vibrar contorsionándose en todos los sentidos y entra en éxtasis, mientras todos rezan, se estremecen juntos y baten las palmas de las manos. En esta atmosfera de sonidos y movimientos, mientras es invocado el Espíritu como un poder de Dios, el enfermo se

¹⁵⁶ Massamba Ma Mpolo, (1976), *La liberation des envoûtés*, Yaoundé, pp. 81-82.

cree y se siente curado, aunque, también, algunas iglesias, todavía, emplean remedios purgativos y plantas medicinales.

8.1- *Las Iglesias Independientes Africanas. (IIA).*

Prácticamente las iglesias independientes africanas son consecuencia y giran en torno a un profeta que las crea. Él es el jefe espiritual del movimiento y su guía incontestable. Goza de un prestigio que proviene de sus poderes sobrenaturales concedidos, según manifiesta, por Dios, para alejar las fuerzas maléficas o convertirlas en positivas y favorables. Al buscar las profundas razones de la aparición de estos movimientos africanos hay que hallarlas en las raíces de la psicología del negro africano, en general, y, en particular, del específico mundo bamileké y que podemos concretar en la solidaridad, el miedo a las fuerzas mágicas y la primacía afectiva del sentimiento sobre la razón.

Como reiteradamente se ha puesto de manifiesto, el miedo a las fuerzas de la naturaleza y a las fuerzas mágicas es una actitud bien determinada de la psicología bamileké. Desde la religiosidad tradicional, este miedo se traduce en el culto a los muertos en la lucha contra la brujería y en las prácticas fetichistas. Precisamente, las iglesias independientes, recogen esta faceta como atributos de sus profetas y dirigentes, que poseen los poderes taumatúrgicos proféticos, exorcistas y adivinadores, por lo que pueden curar a los enfermos,

descubrir al culpable, librar de maleficios y purificar a sus fieles. Recuperan estas comunidades de fieles la importancia de la confesión pública, los ritos de purificación, las reuniones para arreglar los problemas surgidos dentro de la Comunidad según el estilo tradicional. Se trata de afianzar bases culturales sólidas y realistas a las prácticas religiosas.

La solidaridad, tanto material como moral juega un papel destacado en la vida de los Bamileké. Estos movimientos proféticos por medio de la asistencia en casos de necesidad y de la liturgia, haciendo participar comunitariamente a todo el pueblo en los cantos, los ritos de curación, en los movimientos y expresiones corporales, practican y desarrollan este espíritu comunitario entre sus miembros. Cabe destacar en este pueblo la primacía afectiva del sentimiento sobre la razón. Estos grupos religiosos sabiendo que el negro africano, en general, se mueve más por el culto del corazón que de la doctrina, reducen al máximo los principios doctrinales o los dejan como simples misterios y se reducen a unos cuantos temas vitales y tangibles, que afectan a los humildes y a los que sufren, tales como la promesa de una felicidad cercana, la liberación del pecado, el final de las injusticias y desigualdad social y la llegada de un reino de paz. En los estudios sobre los movimientos proféticos del Congo, de 1958, Kickmans, nos indica que, “en este fondo afectivo viene a insertarse una sede de lo maravilloso, de lo sensacional, que prenderá fácilmente en la receptividad y credulidad, a veces exagerada, del africano.

Surgirán en abundancia fenómenos milagrosos”¹⁵⁷. De aquí a su pobreza teológica a la que ya hemos aludido.

Es evidente que con sus diferentes características las Iglesias Independientes Africanas (IIA), aunque la mayoría se puedan considerar sectas reducidas, han significado un loable esfuerzo para acercarse y adaptarse a las necesidades religiosas de su pueblo y, a pesar de esta evidente pobreza teológica y demás imperfecciones y excesos, algunas, como el kimbanguismo, han conseguido en pocos años lo que la iglesia católica, y los grupos protestantes, no habían logrado en un siglo de evangelización: el abandono de los fetiches, de los ritos animistas, el rechazo de la poligamia y una severa disciplina de costumbres entre sus seguidores.

8.2- *El kimbanguismo.*

Un caso paradigmático de las Iglesias Independientes Africanas, es la fundada por Simón kimbangu, que se considera como un cristianismo surgido del conjunto de acciones y enseñanzas de Simón Kimbangu. Es necesario hacer un pequeño recorrido de la vida de este profeta africano. Kimbangu significa etimológicamente “aquel que desvela el sentido de las cosas ocultas”. Kimbangu, hijo de padres campesinos nace el 12 de Septiembre de 1887, en Nkamba, pueblo del actual Congo. En una misión de los misioneros protestantes baptistas,

¹⁵⁷ Kickmans, (1970), *Les mouvements prophétiques Kongo en 1958*, Kinshasa, p.26.

recibe su primera educación cristiana llegando a ser catequista. Hombre carismático y predicador empedernido, Kimbangu consigue en sus sermones atraer inmensas multitudes. Se casa con María Mwpilu, con quien tiene tres hijos. En 1918 siente una fuerte llamada que le insta a predicar el Evangelio al ejemplo de la iglesia primitiva, y manifestará poderes adivinatorios y taumaturgos, por lo que se le atribuye una nutrida serie de milagros: Ciegos que recobran la vista, mudos que vuelven a hablar, locos que recuperan la razón, paralíticos que a una señal de Kimbangu se levantan y echan a andar, etc. En suma, Kimbangu presentaba la oferta de una plenitud humana y de una salvación escatológica muy atractiva para los africanos. La fama de aquellos prodigios se extiende rápidamente por toda la extensión de los dos Congos. En efecto, la influencia del Kimbanguismo empieza a preocupar a los administradores gubernamentales, a los colonos y sobre todo a los misioneros. A unos, por motivos de salud pública, a otros, por temor al mal funcionamiento de sus negocios, ya que para ir al profeta la gente desertaba en masa de los puestos de trabajo, abandonaban misiones y escuelas, y dejaban vacías las camas del hospital, y a los terceros, porque los principios espirituales de Kimbangu era una mezcla de elementos cristianos y elementos propios de la tradición animista bantú. Una especie de cristianismo reelaborado desde una perspectiva africana. En suma, algo inaceptable para las iglesias coloniales de entonces y también en gran medida para las actuales. Como señala Diangienda Kuntima: “A pesar de que las encuestas realizadas revelan que el movimiento de Simón Kimbangu

no tenía carácter político ni subversivo, la administración se vio obligada, bajo la presión de los colonos, y de los misioneros, a emitir una orden de arresto contra el profeta, cosa que se realizará el 3 de Octubre de 1921. El movimiento será ferozmente perseguido desde 1921 hasta el 24 de Diciembre de 1959, fecha de su reconocimiento oficial, sumando, en total, un número aproximado de 150.000 mártires a mano de las autoridades coloniales”¹⁵⁸. Realmente se cumple aquí la experiencia de que nunca la persecución o las prohibiciones desde el poder han sido medios eficaces para reprimir un movimiento religioso.

En este momento es la tercera gran comunidad religiosa en la república democrática del Congo. Después de los católicos y los protestantes, la Iglesia de Jesucristo sobre la Tierra por el Profeta Simón Kimbangu, cuenta actualmente con al menos 5.500.000 miembros repartidos por la República Democrática del Congo, Angola, Zambia, Burundi, República Centroafricana, Kenia, Camerún e, incluso, por algunas ciudades de países occidentales, como Bruselas, París, Génova, Lisboa, Ottawa, Madrid, Nueva York, etc. Realiza en la actualidad una extensa obra pastoral tanto en el campo educacional y sanitario como social. En la República democrática del Congo la Iglesia de Jesucristo sobre la Tierra por el Profeta Simón Kimbangu posee casi el mismo número de escuelas, hospitales y servicios sociales que las homologas Iglesia Católica y la Protestante. De las universidades más importantes de Kinshasa, se encuentra,

¹⁵⁸ Diangienda Kuntima, (1984), *L'histoire du Kimbanguisme*, Ed. Kimbanguistes, Kinshasa, p. 32.

también, la de los Kimbanguistas, todo ello gracias a la generosidad de sus feligreses.

Efectivamente, fue reconocida como tal Iglesia, y, desde 1969, forma parte del Consejo Ecuménico de las Iglesias (COE). Siguiendo a Madangi, “para la teología Kimbanguista, el origen y fundamento de la vida está en Dios, un Dios trino y trinidad jerárquica. La salvación esta generalmente condicionada a la ecuación: Salvación = gracia (de Cristo) + Fe + Buenas obras. Por eso mismo, los Kimbanguistas rechazan la idea de un amor ilimitado de Dios para con la humanidad”¹⁵⁹. Su cristología sostiene que Jesús no es Dios desde su nacimiento sino que llega a serlo gradualmente; por otra parte, la intercesión de los Santos, es decir, los antepasados especialmente, Simón Kimbangu, es una práctica discrecional en el Kimbanguismo no oficializada. El reino de Dios es esencialmente celestial y la entrada en él es selectiva, según se hayan cumplido o no las condiciones de la salvación. Esta teología afirma con fuerza la existencia del infierno y aunque dice recibir la inspiración de su credo del símbolo de Nicea, niega que Jesús haya bajado a él. Los Kimbanguistas no practican el bautismo del agua, bautizan con la oración y la imposición de las manos, comulgan tres veces al año, el 25 de Diciembre, Navidad, el 12 de Octubre fecha de la muerte de Kimbangu y el 6 de Abril comienzo del ministerio de Simón Kimbangu. Del cristianismo Occidental han retenido sólo los sacramentos del bautismo, de la comunión, del matrimonio y del

¹⁵⁹ Madangi, D., (2010), *Plenitud intramundana y salvación escatológica en Africa*, Madrid, p.261.

orden. La teología Kimbanguista lucha por favorecer el respeto a cada cultura y a la identidad de cada grupo humano. Se niega a convertirse en religión de estado y rechaza la consulta a los adivinos o llevar talismanes. Intenta, en la medida de lo posible no basar su acción en aportaciones económicas y personal extranjero como hacen las iglesias católicas y protestantes.

Independientemente, o a pesar de los aspectos esenciales señalados hasta aquí, es importante reconocer, que en el campo estrictamente teológico, el Kimbanguismo, se ha quedado muy estancado con respecto a la dinamicidad que caracterizó sus comienzos. Los enormes trabajos de exegetas y teólogos cristianos, desarrollados en las últimas décadas por los católicos y protestantes africanos, no parecen haber influido mucho en la teología Kimbanguista, aún es más, los actuales intentos de inculturación del Evangelio en África, no vienen precisamente del Kimbanguismo, cuya postura dogmática recuerda en ocasiones a la de épocas coloniales. Por citar un ejemplo, concede especial importancia al carisma de curaciones y cánticos espirituales, sin embargo, es como si estos dos aspectos característicos de un cristianismo en plena forma de inculturación no tuvieran el apoyo de ningún estudio más modernizado, capaz de ofrecer al creyente, de hoy y de mañana, una espiritualidad atractiva y resistente a las fuertes presiones de un mundo cada vez más universal, más tecnificado y reactivo a los fundamentalismos, tal como acertadamente afirma Madangi.

Sí hay que reconocer, que el Kimbanguismo, se mantiene, como iglesia, gracias prácticamente a las ofrendas de sus fieles, evitando con ello gran parte del paternalismo que mantiene a muchas Iglesias cristianas africanas en estado de infancia perpetua. Es indudable que el mensaje de salvación en esta iglesia y su viva actuación e, incluso, su expansión y aceptación como tal, tanto en África como en países de Occidente, ha influido en la forma de aproximarse a los evangelios y sobre todo a la forma de asumirlos como camino de plenitud humana y de salvación divina, que han sido la inspiración de las Iglesias, llamadas históricas, especialmente el catolicismo y el protestantismo, es decir, estas Iglesias Independientes de África tienen el mérito de haber abierto un camino a la inculturación, actualmente en pleno proceso en el continente.

8.3- *Inculturación.*

Superadas las iniciales penetraciones del cristianismo, en África negra, se impone conocer el periodo último y contemporáneo de la historia cristiana de África independiente, pues, el contexto y los planteamientos serán diferentes en relación a la época colonial. Cuando comenzó este periodo de tiempo, unos cincuenta años, como resalta Baur: “La esperanza de que el cristianismo sobreviviese en el continente negro era considerada en muchos círculos, cuanto menos, como una dudosa pretensión. Los observadores hacían un

razonamiento simplista: el cristianismo llegó a África con el colonialismo y con el colonialismo se marchará; o, por lo menos sufrirá un revés muy serio”¹⁶⁰. La realidad ha sido otra, pues el número de cristianos se ha triplicado en este periodo y tiene una posición dentro de la iglesia universal que no puede ser pasada por alto y que va creciendo y destacando en los últimos años. Pero, también, hay que tener en cuenta como explicación de este crecimiento, que, superado el periodo de los misioneros, los teólogos africanos se han orientado hacia una encarnación constructiva de la Fe cristiana en la sociedad y la cultura africanas. Hay conciencia de la pluralidad de culturas y la necesidad de encauzar la Fe en todas ellas. El Papa Juan Pablo II, justificó este proceso innovador, diciendo: “Una fe que no se hace cultura es una fe que no ha sido recibida en plenitud, ni pensada en profundidad, ni vivida plenamente”¹⁶¹. Este proceso de encarnación en la cultura es lo que se llama inculturación. Este neologismo ha obtenido carta de ciudadanía en el mundo entero; pero es, en África, donde ha prendido con mayor pujanza, por su contexto histórico y cultural tan diferente. La inculturación empezó en el año 1960, y como especifica Baur: “Sus elementos más visibles fueron la africanización de la dirección de la iglesia y la renovación litúrgica, con el canto en lenguas locales y tonos africanos. Esta adaptación misionera fue sincera, pero superficial. La misma presencia numerosa de misioneros (en la Iglesia Católica, dos tercios del personal misionero), continuaba marcando al cristianismo africano

¹⁶⁰ Baur, J., (1996), *op cit*, p 299.

¹⁶¹ Waliggo, J. M., (1986), *Inculturation : Its Meanning and Urgency*, Nairobi, p.7.

con rasgos claramente extranjeros, y las estructuras occidentales de la iglesia por lo general, permanecían intactas”¹⁶². Ello hizo que en 1970 se produjera una toma de conciencia, en la iglesia africana que estaba dotada ya de una jerarquía propia y madura para asumir el liderazgo. Fue sintomático de esta nueva actitud, el llamamiento de los protestantes para una moratoria y la declaración católica del Sínodo de los obispos, pidiendo una “Teología de la encarnación”, apuntando a que la Iglesia de África fuese ella misma. Esta encarnación contemplaba no solo el elemento cultural sino también el social; una reestructuración partiendo de las comunidades de base.

Sin embargo, hasta ese momento, en cierta forma, la inculturación se consideraba como una mera adaptación superficial del mensaje cristiano, pero se trata de algo más profundo, se trata de revestir ese mensaje cristiano con el ropaje cultural del pueblo, al que va dirigido, para hacérselo más comprensible y digerible. Tampoco es una simple integración completa o intento de transformar al otro en uno mismo, sustituyendo su sistema religioso cultural, sino que se trata en el proceso de inculturación de que “él mismo” el elemento exterior de una cultura intenta aproximarse “al otro, sin perder su identidad”¹⁶³. Me parece adecuada y la adopto, por descriptiva y completa, la definición que ofrece Antonio Danoz: “La inculturación es la integración de la experiencia cristiana de una Iglesia local en la cultura de su pueblo experiencia que no solo se expresa en elementos de la propia cultura, sino que se convierte en fuerza dinamizadora que

¹⁶² Baur, J., (1996), *op cit*, p 300.

¹⁶³ Suess, P., (1990), *Inculturación en Ellacuria-Sobrino*, *Mysterium liberationis*, T II, Madrid, p. 133.

la anima, la orienta y la renueva desde dentro, creando una nueva unidad y conjunto. A nivel de la Iglesia universal, la inculturación la enriquece con formas nuevas de vivencia y expresión de la Fe dentro de la comunidad eclesial”¹⁶⁴. Es muy importante, creo yo, tener en cuenta esta afirmación por la que se trata de una renovación desde dentro, creando una nueva unidad y conjunto, no es, pues, simplemente un añadido sino es una nueva forma de presentar el Evangelio y de presentar la Fe cristiana. En este sentido y desde esta perspectiva el propio Danoz nos señala que la inculturación es, de una parte, la vivencia cristiana desde la identidad específica de una cultura, de otra, la expresión de esta experiencia de fe con elementos y formas culturales propias, y, por último la creación de una nueva realidad cristiano cultural, que transforma los individuos y renueva su entorno antropológico cultural.

Esta nueva realidad es precisamente una síntesis superadora de los elementos externos e internos que se encuentran en un momento dado. Debemos de tener en cuenta desde esta perspectiva, que la inculturación atañe tanto al mensaje como al mensajero, es decir, “el mensajero evangelizador, sin perder nunca su identidad, se somete a un proceso doloroso de cambio cultural a largo plazo. Se le exige aprendizajes amplios y cambios profundos en su manera de pensar y de actuar. La inculturación del mensaje forma parte también de un proceso permanente de acercamiento al misterio insondable de Dios, que trasciende todas las culturas. Cada cultura será el prisma capaz de

¹⁶⁴ Danoz, A., (1987), *op cit*, pp. 132-133.

iluminar y reflejar algunos rasgos diferentes del misterio total de Dios, sin conseguir expresar nunca su plenitud”¹⁶⁵ como afirma, acertadamente Combarros.

Para estudiar este proceso de la inculturación, es necesario tener en cuenta ciertos fenómenos que se produjeron paralelamente y que son la base del intento de llegar a un proceso real de inculturación. Uno de estos fenómenos es el de la teología africana al cual nos vamos a referir a continuación.

8.3.1- *La teología africana.*

La teología africana se relaciona con el proceso de inculturación o de toma de conciencia de la singularidad africana, buscando una adaptación o una mejor implicación, del cristianismo en el seno de la cultura africana. Por ello, se relaciona estrechamente este proceso con el renacimiento de la cultura africana a partir del suceso de la independencia (1945 – 1955 aproximadamente). Es evidente que el colonialismo quiso superar la cultura africana, tildó sus tradiciones culturales de bárbaras, mediante la simple imposición de la civilización occidental. Los misioneros, en la mayoría de los casos, actuaron con esta mentalidad, llevando un cristianismo occidental, desdeñando las ancestrales costumbres, formas de vida y creencias de los africanos. El resultado fue un cristianismo injertado en la persona

¹⁶⁵ Combarros, M., (1993), *op cit*, pp. 78-79.

como una Fe extraña y practicada en la superficie, mientras las convicciones profundas permanecían enraizadas en la religión tradicional. “Los comienzos de este resurgimiento africano, dice Baur, se remontan al pasado colonial. Sus principales instigadores fueron escritores africanos, la mayoría cristianos laicos, que en su literatura desafiaban al sistema colonial y a los misioneros cristianos. La contribución que más influyó, procedía del procedimiento francófono de la Negritud, iniciada por Leopold Senghor y sus amigos Aimé Césaire y Léopold S. Senghor, cuando eran estudiantes en París en los años 1930. Estos autores, que mantuvieron con orgullo su africanidad, no solo convencieron al mundo de los valores de la cultura africana, sino que despertaron en sus hermanos y hermanas una nueva fe en África, en su pasado y en su futuro”¹⁶⁶. La iniciativa cobró impulso y mucho después de la Segunda Guerra Mundial por medio de la revista “*Présence Africaine*”, por el movimiento afroamericano “conciencia negra”, lo negro es muy hermoso, y a partir de los años sesenta por la acción de significativos autores como Wole Soyinka (Nobel de Literatura), Chinua Achebe y Ngũgĩ wa Thiong’o. Debemos destacar la gran influencia de Leopold Senghor, por su dimensión internacional, que en 1956, en el primer congreso internacional de escritores y artistas africanos, celebrado en París, dio una descripción del intelecto africano: “Sintético más que discursivo, simpatético más que antagónico”, como una metafísica de “ontología existencial”,

¹⁶⁶ Baur, J., (1996), *op cit*, p 301.

hablando de imagen y ritmo como características fundamentales del estilo africano.

En sus inicios fue decisivo el pensamiento del misionero franciscano Placide Temples entre los Baluba en Zaire plasmado en su “Filosofía bantú”¹⁶⁷, en la que analiza los elementos básicos de la cultura africana y sus categorías de pensamiento, que se sintetiza en lo que apunta toda la visión africana del mundo y la religión es la fuerza vital y sus conclusiones pastorales fueron adoptadas por los primeros teólogos africanos, especialmente en el área francófona, constituyendo un punto de partida para desarrollar nuevos conceptos. Por todo ello, el teólogo Benezet Bujo pionero de los francófonos, considera a Temples el padre de la Teología africana. En 1955 tuvo lugar en Accra el primer encuentro sobre “Cristianismo y Cultura africana”, en que se defendió la continuidad entre las religiones africanas y el cristianismo, haciendo una llamada a las iglesias para que usasen la cultura africana como el único lenguaje para proclamar el evangelio en África, buscando una real africanización de la Iglesia.

En 1960 se produjo un debate en la Universidad Teológica de Lovaina, en Kinshasa, entre el entonces estudiante Tharcise Tshibangu, que más tarde llega a ser obispo y rector de la universidad y el profesor Vanneste, decano de la facultad. La tesis sostenida por Tshibangu era que una visión africana, usando su simbolismo e intuición, sus conceptos de fuerza vital y realización humana y las semillas teológicas latentes en su religión tradicional, como analogías

¹⁶⁷ Temples, P., *La Philosophie bantoue*, Éditeur, Lovania, Bruxelles, 1945

religiosas, podrían conducir hacia una teología africana en el mismo sentido en que se habla de teología judío cristiana, teología oriental, etc.

La respuesta de Vannester fue: “Primero teología”, es decir, no veía posible como desde unos conceptos africanos mágicos se pudiese construir una teología; los teólogos africanos deberían cooperar, como individuos en la teología de la Iglesia universal, que él admitía de hecho como occidental, y dejar la adaptación para el ministerio pastoral. La controversia encontró un gran eco, con la mayoría a favor de Tshibangu. Por su parte el Vaticano II supone un hito decisivo. Insistió en la pluralidad de teologías y en las “semillas del verbo” presentes en las religiones no cristianas, por lo que no debería haber razones serias por las que África dejara de desarrollar su propia teología. Por otra parte, se considera la luz verde dada por el Papa para una teología africana, en las palabras de Pablo VI a los obispos africanos en las que les instaba a “formular el catolicismo en términos que congenien con vuestra propia cultura y, de este modo, traer a la Iglesia Católica la preciosa y original contribución de la Negritud, de la que necesita partir claramente en esta hora”¹⁶⁸.

Una gran fuente de inspiración fueron las reuniones y consultas organizadas por la conferencia de Iglesias de toda África (ZCETA), que supusieron un avance en este camino de conseguir que el pensamiento teológico tuviera en cuenta y recogiera en la cultura africana, buscando una cierta continuidad entre la creencia en Dios de

¹⁶⁸ *L'Osservatore Romano*, rev. edición en lengua española, n.32, p.5, 6.

las tradiciones africanas y la plena revelación de Dios en Jesucristo, no sin advertir el peligro de sincretismo y la incorporación de elementos nocivos de la cultura africana. Lo que es evidente, es que hacia 1969 católicos y protestantes se movían sobre líneas convergentes hacia el reconocimiento de la necesidad de una Teología africana, siendo una autoafirmación de la Iglesia de Cristo en África, el tema de la “Moratoria” (1974)¹⁶⁹ iniciada por los protestantes. La moratoria, implicaba una detención de la afluencia de dinero y personal procedente del exterior de África, con el fin de desarrollar unos medios y, sobre todo, un personal eclesiástico y auxiliar propiamente africano. Aunque, a pesar de los esfuerzos, de algunas Iglesias, la propuesta no tuvo una plena salida, sí constituyó un paso más radical para rechazar la simple adaptación de los misioneros, por considerarla inapropiada, y superada y la adopción de una genuina Teología africana de la Encarnación, que debería ayudar al cristianismo a encarnarse en la vida de la gente, y para conseguir esto, las jóvenes iglesias deberían asumir, cada vez más la responsabilidad de su propia evangelización.

Otro acontecimiento significativo, es la celebración, en Roma del IV Sínodo sobre la Evangelización, en el cual los obispos de África aprovecharon la ocasión para plantear su inquietud con respecto a la investigación teológica y la relación entre la revelación cristiana y las religiones no cristianas, en concreto las religiones tradicionales africanas. En 1977, se funda la Asociación Ecuménica de

¹⁶⁹ Ramazani Bishwende, A., (2006), *Eglise-famille de Dieu dans la mondialisation: Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, Editions L'Harmattan, p.152.

Teólogos Africanos (EAAT) y, precisamente en Septiembre de 1980, se convoca la primera asamblea general de la AOTA en Camerún, sobre el tema “Palabra de Dios y lenguaje humano”. Esta ciudad acoge un nuevo encuentro de la AOTA sobre, “Teología negra y liberación en África del sur”, y una posterior reunión de teólogos africanos y europeos para dialogar sobre la misión de la Iglesia hoy. La creación en esta época de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT) y la Asociación Ecuménica de Teólogos Africanos (EAAT), marcan un hito de mucha importancia en este proceso de autoafirmación de la Iglesia africana. La primera asamblea de la EAAT se celebra en Yaundé, en 1980, y, en ella, es nombrado presidente el destacado teólogo camerunés Engelbert Mveng, el cual puso de relieve la lucha que los africanos tuvieron que librar para que su identidad fuese reconocida y no fuese considerada como una secuela de la Teología de la Liberación de América Latina.

En posteriores reuniones de estas entidades, la comunidad de teólogos africanos se hizo respetable, poniendo los fundamentos sólidos para afianzar su propia identidad, dentro de la comunión de teólogos del tercer mundo y para su trabajo futuro. Dentro de matizaciones particulares, todos coincidieron en que hay que hacer teología partiendo de la gente y hacerla para ella y con ella. En estos esfuerzos teológicos, señala Baur, es de justicia mencionar el caso de mujeres teólogas africanas que cobran protagonismo a partir del encuentro de Accra de 1977, en el que participan siete mujeres africanas y en el que se deploró, en su comunicado final, la exclusión

femenina de las pasadas tentativas teológicas y se hizo la siguiente declaración: “El futuro de la teología africana debe tomar en serio el papel de las mujeres en la Iglesia como iguales en el hacer teológico”¹⁷⁰. Posteriormente las mujeres interesadas en teología crearon el instituto “Instituto de Mujeres Africanas de Religión y Cultura”.

8.3.2- *Principales tendencias teológicas.*

En la búsqueda de una teología africana, se producen diferentes tendencias con mayor o menor repercusión, de las cuales apporto las principales. Podemos señalar tres tendencias, que a su vez, representan puntos de vista y dimensiones de la inculturación. La tendencia más representativa y generalizada es la que busca, de una manera clara, la adaptación de la inculturación, pues aunque hay una tendencia a considerar la adaptación y la inculturación como escuelas teológicas opuestas, la realidad es que no son más que fases de un mismo proceso que intenta encarnar el evangelio en la cultura africana. La adaptación en realidad significa un cierto equilibrio, especialmente en las formas, entre lo que trae nuevo y lo existente evitando un choque frontal que pueda crear graves conflictos de rechazos mutuos. En el campo católico hay un antecedente, como concepto de los jesuitas misioneros en China y la India durante los

¹⁷⁰ Lois, J., (1986), *Teología de la liberación: opción por los pobres*, IEPALA Editorial, Madrid, p 345.

siglos XVI y XVII que trataron de adaptar el cristianismo a las ricas culturas de aquellos países, lo que, naturalmente, provocó el rechazo por parte de otros misioneros, que seguían el método de asimilación de los conversos al cristianismo europeo y consecuentemente acusaron a los jesuitas de fomentar el sincretismo. Después de un siglo de discusiones, Roma terminó prohibiendo ese método, en orden a un dudoso fundamento dogmático. Indudablemente, este antecedente pesó en la acción de los misioneros que se embarcaron en el siglo XX en un proceso de adaptación pues tenían que andar con pies de plomo en este intento, empezando la adaptación con el uso de himnos y melodías africanas, utilizando instrumentos musicales propios. Ya en el Sínodo, de 1974 el episcopado africano presentaba al Papa su voluntad explícita de crear “un pensamiento teológico original que dé respuesta a los interrogantes que provienen de nuestro contexto histórico y de la actual evolución de nuestras sociedades... Fiel a la auténtica tradición de la Iglesia, atento a la vida de nuestras comunidades cristianas y respetuoso con nuestras tradiciones, nuestros modos de expresión, nuestra filosofía. Superada la teología de adaptación abrir paso a una teología de la encarnación”¹⁷¹.

Realmente el cambio se produce a partir del Vaticano II, que apoyó la búsqueda de creencias, ritos, símbolos, gestos e instituciones de la cultura africana y de las religiones tradicionales que pudieran, corresponder a la Fe cristiana y pudieran servir, para la mentalidad africana, como peldaños para la comprensión de la Fe o para

¹⁷¹ Cheza M., (1996), *Le Synode africain: histoire et textes* KARTHALA Editions, p.273.

expresarla. Esta búsqueda se basaba en la distinción hecha por Juan XXIII sobre: “La sustancia del depósito de la Fe y el modo como es presentada”. Además, el Vaticano II autorizó a los católicos a traducir los textos latinos a las lenguas vernáculas. Sin embargo, como señala Baur en el mejor de los casos era un cambio de vestido para el mismo cuerpo, porque el cuerpo de la doctrina o la liturgia seguían siendo totalmente europeo. Permanecía la duda de si uno podía ir más allá sin traspasar la sustancia de la Fe cristiana. Hubiera sido necesaria una distinción más radical entre sustancia incambiable y expresión cambiable de la Fe. Estudiando críticamente la historia de la doctrina cristiana, se hubiese podido ver que, incluso, los dogmas más fundamentales, como el de la Trinidad, eran formulaciones culturales griegas de un misterio divino mucho más profundo. Algunos protestantes también descubrieron que la reforma fue una revolución cultural dentro de la Iglesia, resultado de la búsqueda de la nación alemana para extender la Fe de un modo más acorde con su cultura. Al final, quedo claro que incluso la verdad evangélica está arropada con prendas judeo-cristianas y que no hay revelación divina libre de revestimientos culturales. Pero el mensaje divino de las escrituras en su expresión cultural se encontraba más cercano a la cultura africana que a la occidental. En ambas culturas la religión era entendida más como un sistema de vida que como un sistema teológico. La comunidad africana que aceptase el mensaje de Cristo tenía que

vivirlo en su ambiente cultural y su vida de fe conduciría a una nueva encarnación del mensaje evangélico”¹⁷².

Esta orientación, procedente no de una teología europea “trasplantada como un árbol ya crecido o, al menos, injertada en la cultura africana”, sino de la semilla cristiana sembrada en suelo africano, constituye lo que representa y se considera como inculturación. Este nuevo enfoque fue aceptado con entusiasmo y conformó un terreno común desde el que progresan, católicos y protestantes, en el desarrollo de una verdadera teología africana. “El método del enfoque cultural africano con el cristianismo en diálogo continuo. El mensaje evangélico puro de la tradición cristiana europea es analizado para ser asimilado a la religión africana, y, a su vez, la religiosidad africana es sometida a la crítica para hacerla conforme al Evangelio”¹⁷³.

En segundo lugar, tenemos la llamada “Teología de la Liberación”, que surgió de algunos teólogos africanos que consideraron como un peligro una Teología de la Inculturación ocupada únicamente por una cultura ya pasada y elaborada como pura teoría académica, entendiendo que esa teología, ofrecería, únicamente, un aspecto folclórico sin una relación práctica para la gente. Le faltaría la contextualización con la realidad, ya que la teología no puede ser una construcción abstracta, sino que tiene que hacer siempre referencia al contexto de la situación real de la vida de la gente, de los problemas reales de la vida de las personas en la

¹⁷² Baur, J., (1996), *op cit*, p 306.

¹⁷³ Baur, J., (1996), *op cit*, p 307.

sociedad actual tan diferente de la del pasado. La situación real de la vida africana, en sus aspectos político, social y económico, estaba dominada por males de pobreza y explotación que ya no podía achacarse al pasado colonial, sino que hubo que admitir que muchos de los males presentes estaban causados por la explotación del pueblo por parte de la clase dirigente africana, lo que se llamó la opresión de los negros por los negros, según expresión del profesor Fashole–Luke, que hizo un llamamiento, en 1975, a favor de una “Teología de la Liberación”, para los africanos, indudablemente por influencia de la Teología de la Liberación de los países iberoamericanos. Trataron, los defensores de esta teología, de justificarla por la necesidad de una aproximación cultural, como una liberación de toda la persona africana, que perdió su identidad bajo presión colonial, causándole una pobreza antropológica, es decir, no solo una pobreza de no tener, sino de no ser. “La mayor pobreza es la de haber perdido la propia alma”, como afirma Mveng. La defensa más elocuente la hizo el sacerdote camerunés Jean Marc Éla en sus obras “Le cri de l’homme africain”¹⁷⁴ y “Ma foi d’Africain”¹⁷⁵ en las que hace un llamamiento a los obispos para que asumieran su papel de defensores de la justicia y a los teólogos para hacer una “teología bajo el árbol”, partiendo desde nuestros ancianos y sabios, interpretando el hoy de Dios en la vida diaria de nuestra gente para intentar resolver los problemas existenciales de la urbanización, escolarización, desempleo y hambre.

¹⁷⁴ Ela j. M., (2009), *Cri de l’homme africain*, Editions L’Harmattan, Paris, p.180

¹⁷⁵ Ela j. M., (2009), *Ma foi d’Africain*, Karthala Editions, Paris, p. 224

“Tal vez la pretensión de que África era incurablemente religiosa tendría que ser relativizada; nuestras necesidades no están protegidas contra la secularización, el ateísmo o indiferencia religiosa... La cultura africana es lo que nosotros vivimos”¹⁷⁶.

Aunque solo sea de pasada, tenemos que nombrar por su significado, en este contexto, a la teología negra sudafricana, pues, aunque tiene, en principio, un carácter más concreto en el espacio, sin embargo, ha contado con una gran repercusión en toda el África negra. La Teología Negra Sudafricana, tercera de las tres tendencias aquí señaladas, es la aplicación de la Teología de la Liberación a la situación del negro en Sudáfrica. Su fecha fundacional se considera la de 1971 en la conferencia de Rodespoort. Surgió y creció como reacción a la irrelevancia de la teología misionera, que cometió el fallo de no tocar la situación deshumanizada del hombre negro en el sistema del apartheid.

8.3.3- *Reivindicar la Negritud.*

Todas estas expresiones teológicas tienen sus antecedentes en un proceso de afirmación de la importancia de la Negritud, que se manifiesta en variados movimientos de protesta y autoafirmación. En primer lugar, la Negritud, término acuñado por el poeta antillano de Martinica, Aimé Césaire y que recoge L.S. Senghor el cual se

¹⁷⁶ Ela j. M., (2009), op cit, p. 76.

convierte en el auténtico filósofo de la Negritud a la cual, define desde un punto de vista negativo y positivo de la siguiente manera: “No es la defensa de la piel o del color, sino la conciencia, la defensa puesta en práctica de los valores culturales africanos. Es la expresión auténtica del propio ser de un pueblo en su sentido de imagen y de ritmo, en su sentido del símbolo y de la belleza. La Negritud es la suma total de los valores de la civilización del mundo africano”.¹⁷⁷ Intenta pues dotar a la Negritud de racionalidad y define el discurso filosófico del hombre negro como emotivo vital: “La emoción es tan negra como la razón es griega. Aquí el conocimiento se expresa no en cifras algebraicas, sino en obras de arte, en imágenes rítmicas. El negro es emotivo con el mismo título con el que tiene la piel negra y el pelo rizado”¹⁷⁸. A partir de este orgullo de raza, se enfrentan al mundo para rechazar todo molde extranjero y exaltar la cultura viva y popular de sus pueblos. Tenemos que encontrar, o el intento es encontrar y rehacer su identidad en una sociedad liberada de toda alienación, colonización y racismo. “Se ha interpretado este movimiento, inicialmente de intelectuales, como racista, “un racismo antirracista”. Pero de hecho, en sus orígenes, fue un movimiento más cultural que racial: Un descubrimiento y revalorización de la herencia cultural negro africana”¹⁷⁹. En opinión de Madangi (2010), este movimiento tuvo un considerable auge en los años de la independencia, pero en los últimos decenios pasará por duras críticas, especialmente por haber adoptado

¹⁷⁷ Didier Lemaire, (1997), *Léopold Sédar Senghor, Éthiopiennes*, Editions Bréal, p 165

¹⁷⁸ Senghor, L. S., (1962), *Discurso a la Sorbona*, Seuil, Paris.

¹⁷⁹ Combarros, M., (1993), *op cit*, p. 24.

algunas acciones de violencia, si bien ha ido limando las aristas de agresividad y virulencia por lo cual se ha encarnado en formas concretas según la situación particular que vive cada país. Estas diferentes encarnaciones manan de la misma fuente de búsqueda apasionada de la identidad nacional y apuntan al mismo objetivo de encontrarse, a sí mismos, libres y dueños absolutos de su propio destino.

La exaltación de la Negritud, como protesta contra la “demolición colonial” y de reivindicación de identidad negro-africana, da lugar al efervescente movimiento de la personalidad africana o de la autenticidad, en búsqueda de una identidad y liberación total. El máximo representante es el presidente del Zaire (Congo), Mobutu, que pretende liberar a su pueblo del impacto alienante de la colonización, del tribalismo y del espíritu secesionista que siguieron a la independencia. Por eso, cambia el nombre del país de Congo a Zaire y lo dota de una nueva bandera y moneda, símbolos del nacimiento de una nueva era. La tesis de la autenticidad la definió, en su discurso ante la ONU el 4 de Octubre de 1973: “La experiencia zaireña se ha forjado a partir de la filosofía política que llamamos autenticidad. Es esta una toma de conciencia del pueblo zaireño, para recurrir a sus propios recursos, para buscar los valores de sus antepasados, para tomar los que contribuyan a su desarrollo armonioso y natural. Es, al mismo tiempo, la negativa del pueblo zaireño a seguir ciegamente las ideologías importadas. Es la afirmación del hombre zaireño tal como

es, con sus propias estructuras mentales y sociales”¹⁸⁰. Aunque la autenticidad quiere crear una ideología, un sentimiento patriótico del pueblo zaireño (hoy República Democrática del Congo), de sus valores y aspiraciones, constituye un fenómeno político y cultural del África negra, que abarca toda la personalidad africana como individuos y como organización política, económica, cultural y religiosa. La política de autenticidad no es un simple eslogan, -nos dice Combarros-. Asistimos a una toma de conciencia cada vez más neta de la necesidad de liberación, de ser ellos mismos. Cosa inaudita durante la colonización, en que todo era valorado con referencia al blanco. Esta política está siendo puesta en acción hábil y sistemáticamente con medios eficaces: Prensa, radio, televisión, mítines y animación popular... y fomentada por los dirigentes del partido único.

Toda esta efervescencia y exaltación de la personalidad africana ha de tener un antagonismo, es decir, una entidad a la cual denigrar y esa entidad es la acción europea de los blancos colonizadores, por eso, una consecuencia es el ataque a la acción colonizadora y, en ella, a la iglesia y la acción de los misioneros como agentes extranjeros. Esta situación se ve mitigada en las iglesias protestantes que se hicieron autónomas, pero la situación era más patente en la Iglesia Católica, donde en muchas diócesis, el cuerpo misionero constituía la mayoría del personal eclesiástico, y donde las finanzas y los programas pastorales estaban en manos extranjeras. Por

¹⁸⁰ Mobutu Sese Seko, (1973), Discurso a la ONU.

ello esta situación creó un estado de malestar en la iglesia africana, que dio como resultado la declaración de la moratoria en la “Conferencia de Iglesias de toda África” en Lusaka, y las declaraciones de los obispos católicos presentes en Roma para el IV Sínodo de los obispos en 1974. Su preocupación común era el rostro genuino o la personalidad propia del cristianismo africano, con el énfasis puesto en que la iglesia local encontrase su identidad propia para poder ser un miembro válido en la comunión de las iglesias que constituyen la Iglesia universal. Para ello, las nuevas palabras claves eran teología africana, la liturgia africana y, sobre todo estructuras eclesiales africanas, porque era cada vez más evidente que la dependencia de las iglesias africanas se debía a las estructuras de importación durante la fase misionera. Surgió la convicción generalizada de que había que construir unas estructuras adaptadas a África, partiendo de comunidades populares rurales y de las comunidades cristianas de base.

Junto con su autoconciencia eclesial, los dirigentes de la iglesia africana mostraron una nueva independencia hacia sus gobiernos y tuvieron el valor de ejercer su papel profético frente a los males del estado y de la sociedad. Esta actitud se veía, indudablemente, apoyada por el Vaticano II el cual había declarado lo siguiente: “El fin propio de la actividad misionera es la evangelización y la plantación de la Iglesia, en los pueblos o grupos humanos en los cuales no ha arraigado todavía. Desde este modo debe crecer de la semilla de la palabra de Dios en todo el mundo, iglesias autóctonas, particulares,

suficientemente fundadas y dotadas de propias energías y maduras, que provista suficientemente de jerarquía propia, unida al pueblo fiel y de medios apropiados para llevar una vida plenamente cristiana, contribuyan en la parte que le corresponde al bien de toda la Iglesia... Para ello las jóvenes iglesias reciben de las costumbres tradicionales de la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones de sus pueblos, todo lo que puede servir para confesar la gloria del Creador para explicar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana”¹⁸¹. Este texto citado nos parece fundamental y, a partir de él la Iglesia universal es considerada de nuevo como la comunión de las iglesias particulares. Aquí se han inspirado los responsables de las iglesias africanas, para anunciar el final de una época misionera y el comienzo de una nueva era de evangelización. Se trata de la búsqueda apasionada de una identidad comunitaria cristiana y de una voluntad decidida de realizarla en la cultura viva de cada pueblo.

8.3.4- *Litúrgica y estructuras eclesíásticas.*

Estos nuevos conceptos, unidos a la reforma litúrgica del Vaticano II, facilitaron que la inculturación que iba realizándose con muchas reticencias pudiera dar pasos positivos de avance y, en algunos casos “atrevidas novedades”, que, lógicamente, no fueron bien vistas por sectores eclesíásticos que entendían que traspasaban

¹⁸¹ Concilio Ecuuménico Vaticano II, (2007), *Decreto Ad Gentes, sobre la actividad misionera de la Iglesia*, BAC, Madrid, p. 6

los límites de lo permitido. Con respecto a la celebración de la misa el intento más antiguo se hizo en Ndzog-Melen un suburbio de Yaundé en 1967 y fue la gran obra del sacerdote local P. Claude Ngumu, muy apreciada en el Congreso Eucarístico de Lourdes de 1982 pero que todavía no ha disipado todas las dudas de la jerarquía. La liturgia de las Clarisas de Lilongue Malague es también de inspiración camerunesa, su estilo de vida, su oración diaria y su forma de celebración eucarística son uno de los ejemplos más convincentes de la inculturación en África. Sin embargo el obispo no ha permitido la publicación del texto eucarístico que ellas usan y, así, el único rito de la misa reconocido en África hasta el momento es el de la misa Zaireña. El rito zaireño no es tanto específicamente zaireño sino africano en general pues tras su aprobación, ofrece a todas las demás iglesias de África la posibilidad de adaptarla en sus diócesis. Sus elementos distintivos africanos son los siguientes:

1- La visión espiritual de la vida que implica la comunión del mundo visible con el invisible. Esto se hace real en la ceremonia de entrada que sitúa a todos los participantes en la presencia de Dios, e involucra a los amigos de Dios: Los santos y los antepasados.

2- La forma de “palabre africaine”, el modo africano de las reuniones públicas, en la estructura de la liturgia de la palabra, escucha y aceptación de la Palabra de Dios, seguida por la reconciliación con Dios y los hermanos (rito de la penitencia y de la paz) y que concluye con el sacrificio eucarístico.

3- La participación activa de toda la gente es acrecentada por el comentador, la presentación de los dones y el diálogo entre el sacerdote y los participantes, incluso durante la plegaría eucarística. La frecuente comunicación verbal y la formulación de las oraciones tienen que contribuir a la instrucción de los fieles.

4- Finalmente, los movimientos rítmicos de todos los fieles expresan la participación con todo su ser. De este modo se unen a las procesiones de entrada y del ofertorio, a las aclamaciones y a las oraciones. La Danza principal alrededor del altar la conduce el sacerdote celebrante durante el Gloria: Un gesto que significa abrirse a la fuerza vital que irradia el altar, el sacrificio de Cristo.

Dentro de la liturgia, hay que considerar el arte religioso. Inicialmente el arte cristiano africano fue considerado como imposible por muchos cristianos negros, porque se les había presentado un Cristo que no era negro sino blanco. La importación misionera del arte religioso europeo, supone un serio atentado contra el sentido simbólico del hombre negro, pero el resurgimiento de la cultura africana encontró, también, su expresión en el arte, y aparecen iglesias parroquiales en la que cada detalle es obra de un artista local. El sentido africano del simbolismo estaba plenamente vigente en las antiguas religiones, en las que Dios es varón y hembra y, como consecuencia, Cristo en la cruz es representado con características masculinas y femeninas, signo, pues, de salvación para unos y otras. De entre la multitud de artistas hay que destacar al teólogo camerunés Engelbert Mveng, que hace derivar toda su creación artística del

poderoso simbolismo de las máscaras y otras representaciones tradicionales. Es representativa e interesante visitar su obra en la capilla del Hekima College de Nairobi.

Aunque en el Sínodo de los obispos, en 1974, sobre evangelización, la mitad de las 356 diócesis africanas estaban representadas por obispos locales, pocos gozaban del apoyo de una mayoría de sacerdotes indígenas. El aumento de sacerdotes locales seguía siendo modesto en aquellos momentos, en muchas partes, por lo que a pesar de las voces que defendían que los misioneros salieran ordenadamente de África, la mayoría sostenía que todavía habrá la necesidad urgente de misioneros. Este es el planteamiento del cardenal Malula que por su parte declara: “Algunos podrán preguntarse si los misioneros extranjeros son todavía necesarios. A esta cuestión responderemos afirmativamente. Sin embargo, se les pide trabajar en condiciones nuevas y con nuevas disposiciones de humildad y renuncia. Tendrán que aceptar interiormente la autoridad de los negros y aceptar con los hechos que los negros los manden. Porque son los africanos los que van a tomar la decisión de los asuntos de la Iglesia africana”¹⁸². Era evidente que la inculturación exigía sacerdotes africanos. Mientras estos iban creciendo, se produjo un cambio en la mentalidad de los misioneros, manifestando que habían oído el clamor africano por el cambio. Este cambio empezó por ir dando una mayor tarea y significado a las comunidades locales y una mayor participación de los laicos en el gobierno de la Iglesia, aunque esta

¹⁸² Malula, J., (1973), Conferencia de Noviembre 1973.

apertura se dio más y más profundamente en las Iglesias protestantes y en las Iglesias independientes de África. En el campo católico se produjo una reacción contraria subrayando la exclusividad clerical en el gobierno de la Iglesia, privilegio que la mayoría de sacerdotes y obispos africanos aceptaron complacidos. La realidad es que las vocaciones sacerdotales van aumentando poco a poco y, del mismo modo, la africanización del episcopado. En 1990, ya el 95% de los católicos contaba con un obispo local, aunque las estructuras heredadas por la Iglesia seguían teniendo dos defectos: Un personal demasiado clerical y parroquias demasiado grandes. A pesar de las resistencias y reticencias, la realidad se irá imponiendo y las comunidades locales van adquiriendo importancia y protagonismo, como señala Missi: “Las comunidades eclesiales vivas se están convirtiendo paulatinamente en el lugar ordinario de la vida de los cristianos, mientras que la parroquia es como la comunión de las comunidades eclesiales vivas”¹⁸³. Por su parte, la Conferencia Episcopal de Camerún en 1974 dio prioridad a las comunidades locales en las que el individuo no se encontrara perdido y pudiera desarrollar su autonomía. Efectivamente, hasta nuestros días se han venido desarrollando las comunidades cristianas de base (CCB), que aunque su crecimiento no ha seguido un modelo uniforme, siguiendo a Baur, se pueden trazar tres etapas o fases:

“La primera fase fue la de encuentro y oración con lectura de la Biblia y aplicaciones prácticas: auto evangelización del grupo. De un modo

¹⁸³ Malula, J., in Rev. Missi nº2 p.52.

natural, con el creciente sentido de comunidad, creció también la mutua ayuda.

La segunda fase fue el asumir las actividades pastorales, como la preparación de la liturgia, instrucción para el bautismo, confirmación, matrimonio, distribución de la comunión, organizar funerales, visitar a los enfermos y a los recién llegados, ayuda espiritual, reconciliación, etc.

La tercera fase sería el testimonio en la vida pública por la Fe, la justicia y la paz y la cooperación ecuménica en proyectos de desarrollo. Paralela a estas tres fases o etapas, puede descubrirse una nueva concienciación a tres niveles:

- 1- A un nivel personal y social, las personas tomarían conciencia de sus propios valores y de los demás, y la solidaridad africana se renovaría.
- 2- A nivel de Iglesia, estos cristianos experimentarían lo que significa ser Iglesia, pasando de espectadores a actores, de clientes a ministros.
- 3- A nivel político, serían responsables de una comunidad más amplia de la sociedad”¹⁸⁴.

Ante la falta de laicos preparados para la corresponsabilidad y liderazgo se intensificaron los programas de formación para los líderes de las comunidades cristianas de base (CCB). El desarrollo de estos líderes de las comunidades religiosas respondía al concepto, considerado por un sector revolucionario, del cardenal Malula: “Un laico, en cooperación con un sacerdote, los dos a tiempo limitado,

¹⁸⁴ Baur, J., (1996), op cit, pp. 328-329.

llevan adelante una parroquia compartiendo la autoridad canónica”¹⁸⁵. Este es el reto ante la escasez de clero local disponible y se afianzaba en el Código de Derecho Canónico, que establecía “la participación en el ejercicio del cuidado pastoral de la parroquia por un diácono o alguna otra persona”¹⁸⁶. La formulación persona, dejaba abierta la administración de la parroquia a un hombre o a una mujer laica. Asimismo, esta iniciativa se basaba en la teología del Vaticano II del pueblo de Dios: “Cada Cristiano bautizado y confirmado es un miembro del cuerpo de Cristo que es la Iglesia y recibe el Espíritu de Dios para cooperar en la edificación del pueblo de Dios y la transformación del mundo”¹⁸⁷. Así mismo afianzaba esta postura la advertencia de Juan Pablo II, de considerar la Eucaristía el centro de la vida de la Iglesia, lo cual se integraría en la visión de la iglesia africana post misionera de Jean Marc Elá: “La Iglesia tiene que ser reconstruida empezando por las pequeñas comunidades cristianas, y, luego, a éstas habría que permitirles celebrar la Eucaristía presidida por uno de ellos. Esto sería también un gran paso para llegar al ideal de la autosuficiencia total”¹⁸⁸. Mientras tanto, se dio un paso concreto en esta dirección y se está extendiendo, cada vez más, el catequista o ministro especial de la Eucaristía que recoge la comunión de la iglesia parroquial y la distribuye después de la liturgia de la palabra. A la gente le gusta más si este rito de la comunión lo realiza una hermana y se pregunta Baur: “¿Debemos considerar esto como un preludio de la

¹⁸⁵ Malula, J., (1973), *op cit.*

¹⁸⁶ Código De Derecho Canonico, can 517 § 2.

¹⁸⁷ Concile Œcuménique Vatican II, (2007), *op cit.*

¹⁸⁸ Ela, J.M., / Luneau, (1981), *Voici le temps des héritiers*, Paris. P. 157

aceptación de la mujer sacerdote en la iglesia católica?”¹⁸⁹. Las expectativas de un cambio profundo se han frenado insistentemente por un recelo a ordenar laicos con autoridad de administrar los sacramentos, ante la escasez de clero, producto de lo que se ha denominado “fundamentalismo morfológico”, o sea una actitud inflexible hacia las estructuras existentes y la negación a aceptar la relatividad histórica de todas las formas de vida cristiana.

Se han tratado, hasta aquí, tres aspectos importantes de la inculturación: La reflexión teológica, la liturgia y las estructuras eclesísticas, pero hay otros aspectos también trascendentales, para una verdadera inculturación, como la inculturación de los pastores, las mujeres africanas, el ministerio de curación y el caso del matrimonio.

8.3.5- *Inculturación de los pastores.*

Desde la independencia de los países africanos, se ha producido un gran cambio en la imagen sacerdotal, y, en África, el estilo de vida secularizado del clero joven chocó frontalmente con la imagen sagrada que la gente todavía tenía del sacerdote, y que él, por otra parte, trataba de mantener de modo oficial. Este contraste, algunas veces, condujo a una crisis de confianza aunque raramente se expresó en público. Al sacerdote africano le ha tocado vivir en una situación exigente:

¹⁸⁹ Baur, J., (1996), op cit, p 331.

Por una parte, desea compartir la modernidad con todas sus facetas de pensamiento y vida y, por otra se ve obligado a compaginar la visión del mundo ancestral y el estilo de vida de la mayoría de su grey. Tiene que estar cercano a todos, y a todos sus problemas, como sacerdote. Además, de estar cercano a todos y a todos los problemas de las personas, su vocación sacerdotal no debería tolerar que su nivel de vida esté muy por encima de su gente aplastada por la pobreza; debería escuchar más el grito de sus hermanos hambrientos para que los laicos puedan creer su canción sobre el amor al prójimo.

El cardenal Malula, se alegraba de que había muchos sacerdotes jóvenes que sienten la fraternidad y la solidaridad basada en la igualdad de todos los hijos de Dios y son conscientes de la necesidad de la autodisciplina, trabajan en equipo con los laicos, compartiendo la responsabilidad y considerando su actividad sacerdotal ante todo como un servicio, lo cual era altamente positivo en el camino de su identificación con el pueblo. Paralelamente, el propio Cardenal muestra su preocupación por tres tendencias peligrosas entre los jóvenes sacerdotes: “La preocupación exagerada por el dinero, el poder y las mujeres, al considerar la ordenación especialmente como una promoción individual y social. Se manifiestan demasiado libres en su trato con el mundo femenino considerando que estas tendencias perjudican la consideración de sacerdotes creíbles”¹⁹⁰. Realmente las preocupaciones del Cardenal Malula son también las de todos los obispos africanos, aunque

¹⁹⁰ Malula, J., (1973), *op cit.*

prefieran no hablar en público de lo que consideran trapos sucios, pero que se hable o no, plantea el problema, una vez más sobre el celibato, aunque hay una corriente que frente al celibato forzoso, presentan un celibato voluntario, complementado con una segunda modalidad de sacerdote casado. En todo caso, desde esta perspectiva de la inculturación, los sacerdotes africanos que dan mejores resultados son los que conforman su vida según el modelo de su grey y son respetados por la misma.

8.3.6- *Mujeres africanas.*

Aunque los Estados africanos dieron a sus mujeres plenos derechos, activos y pasivos, la situación de las mujeres siguió muy descuidada en la sociedad africana, y más en las iglesias, especialmente en la católica. En el Sínodo de los obispos de 1974 la comisión de estudio sobre la mujer en la sociedad y en la iglesia hizo las siguientes recomendaciones:

“1- Promover la participación de las mujeres en el trabajo de evangelización en posiciones de responsabilidad efectiva y reconocida.

2- Dar importancia particular a su participación en los cuerpos eclesiales de reflexión, planificación, decisión y evaluación a nivel parroquial, diocesano, nacional e internacional.

3- Que las conferencias episcopales estudien la viabilidad y modalidades posibles de ministerios no ordenados, abiertos por igual a hombres y mujeres para que sean formalmente instituidos”¹⁹¹.

En esta dirección, al año siguiente, la Comisión Pastoral de la Congregación para la Evangelización, sugirió las siguientes actividades femeninas basadas en sus potencialidades naturales: Su papel educativo específico en escuelas catequéticas, institutos pastorales, seminarios menores e incluso mayores; Preparación para todos los sacramentos; hermanas que presiden las celebraciones dominicales donde no hay sacerdote; hermanas en cargo permanente de parroquias, con las facultades de bautizar y celebrar matrimonios, el documento concluía señalando que “mucho queda por hacer antes de que los inmensos recursos de las mujeres sean usados exhaustivamente para el reino de Dios”¹⁹². Con motivo del año internacional de la mujer, la Comisión de Estudio sobre las Mujeres, creada al efecto, recomendaba al Papa un estudio exhaustivo de la participación femenina y laica en los ministerios y las provisiones correspondientes en el Código de Derecho Canónico revisado. El Papa concluía la actividad de la comisión con estas palabras: “Los programas que habéis diseñado en los meses recientes deben ahora transformarse progresivamente en obra”¹⁹³.

En algunas diócesis africanas ciertas cosas ya se han realizado, pero teniendo en cuenta que las mujeres representan el 60% de los

¹⁹¹ Pépin Wenceslas Firmin Dandou, (2008), *Les conférences des évêques: Histoire et développement de 1830 à nos jours*, Editions L'Harmattan, Paris, p. 147.

¹⁹² Pépin Wenceslas Firmin Dandou, (2008), *op cit*, p. 147.

¹⁹³ PMV, boletín, (1980), n°83, p.47.

miembros de la Iglesia, y que los poderes de decisión están totalmente en manos de los hombres, la promoción de la mujer a los ministerios laicales, han sido, en general muy escasa. Como en casi todos estos temas hay que distinguir la acción de las iglesias protestantes que realizaron un progreso mucho mayor que ha culminado en la ordenación de “mujeres pastores”. Sin embargo, los estudios realizados, por ellos mismos, señalan que los logros han sido mucho más exigüos de lo que ellos pensaban, por eso las reflexiones y las reuniones sobre este tema de las mujeres ha continuado y ha sido uno de los elementos a tener en cuenta en esta época. De todas las discusiones emergió, el hecho evidente de que los derechos y el desarrollo de la mujer han sido restringidos, por el papel que le atribuyó la sociedad de dominio masculino en la Iglesia. A un nivel más profundo de la injusta distribución de roles, está la polarización psicológica varón y hembra que se intensificó, más que se mitigó, al darse el cambio natural: viejos tabúes se rompieron y las nuevas ideas están todavía lejos de convertirse en actitudes morales. En varias reuniones de formación, las mujeres reclamaron su derecho a ser vistas como personas y no como objetos sexuales. Se percibió que tanto mujeres como hombres juegan únicamente roles sexuales, que temen aceptar las cualidades del sexo opuesto, que son innatas en los unos y en las otras, mientras que si aceptasen serenamente estas cualidades adquirirían una personalidad armónica. Siguiendo este pensamiento, los hombres se esfuerzan por dominar y son recalcitrantes a escuchar y aceptar, mientras que las mujeres están

demasiado dispuestas a someterse, abandonando la iniciativa y el liderazgo en el trabajo pastoral de la Iglesia. Estas actitudes pueden reflejarse, e incluso fomentarse, por una mentalidad jerárquica sacerdotal que ve a las mujeres aptas solo para recibir y obedecer. La expresión “arrogancia sacerdotal” se viene usando con frecuencia. Es importante la intervención del padre J.M. Waliggo el cuál defendió que en el caso de las mujeres, inculturación quiere decir liberación. La Iglesia empezó “la misión liberalizadora de Jesús en África, cuando proclamó el mismo valor del hombre y de la mujer; ella, la Iglesia, insistió en los derechos de las niñas a la educación y escoger quien quiera para casarse. Pero luego perpetuó la situación de la mujer, tradicionalmente subordinada, en el matrimonio, en casa y en la sociedad predicando la obediencia sobre todo como virtud femenina”¹⁹⁴. En los últimos tiempos se ha producido un cambio profundo en las formas de vivir, principalmente con el éxodo campesino a las ciudades y con ello el papel de la mujer realmente está cambiando y podemos señalar aunque sea aún escaso que su papel en la Iglesia va adquiriendo cada vez más fuerza y muy especialmente en las Iglesias protestantes y en las Iglesias independientes africanas aunque, indudablemente, este proceso ha llegado y está llegando con fuerza, también, a las comunidades cristianas de base de la Iglesia Católica.

¹⁹⁴ Waliggo, J. M., (1986), *Inculturation : Its Meaning and Urgency*, Nairobi, p. 73.

8.3.7- *Misterio de curación.*

Una tarea igualmente importante y pendiente de la inculturación pastoral, es el misterio curativo de la Iglesia. El padre P.M.Hebga, de Camerún, escribe: “El rechazo del misterio curativo en las iglesias misioneras y la reducción del sacramento de la curación al sacramento de los moribundos ha sido un pecado contra el Espíritu Santo”¹⁹⁵. Evidentemente es un veredicto que suena duro, pero es difícil de contradecir. Es verdad que los misioneros contribuyeron mucho a mejorar la salud en África, sin embargo, cuando se trata de una enfermedad causada por problemas psicológicos, el paciente sigue yendo al hechicero para poder ser curado. Ni el médico, ni el sacerdote, se sienten competentes para tratarlo. En las pequeñas iglesias protestantes, la situación es un poco mejor y tal como lo describe el pastor Kofy Appiah-Kubi: “Sacerdotes – sanadores y profetas – sanadores en las Iglesias africanas indígenas han mezclado elementos de la cultura Akan con sus celebraciones y creencias, con lo que consiguieron un cierto éxito en zonas con problemas psiquiátricos crónicos, como la adicción al alcohol, adicción al tabaco y a las drogas y crisis de locura, así como en el tratamiento de huesos rotos. Su énfasis en el cuidado comunitario de los enfermos y menos favorecidos, y una firme creencia en Dios como la única fuente de curación es un desafío para las Iglesias de fundación misionera... sus limitaciones y debilidades, como la falta de higiene, supersticiones,

¹⁹⁵ Hebga, P : M., (1976), *Emancipation des églises sous tutelles*, Présence africaine Paris, p. 57.

curaciones científicamente no probadas y curaciones milagrosas hacen difícil la aceptación y el respeto por parte de los Akan con educación occidental. Sin embargo su importancia es reconocida cada vez más por estudiosos y doctores”¹⁹⁶. Lo que se entiende por limitaciones y debilidades, sería el rechazo total por parte de algunos grupos de la medicina europea, la orientación sensacionalista de algunos curanderos y, sobre todo la semejanza con las curaciones de los hechiceros era para los misioneros la confirmación de que, en el campo curativo, la inculturación solo podía conducir a aumentar la creencia en la brujería.

Hay un caso concreto que ilustra, suficientemente, este aspecto de la curación cristiana africana. Es el caso de Monseñor Emmanuel Milingo, arzobispo de Lusaka desde 1969 a 1982. Tal vez la clave para comprender esta distinguida personalidad es su declaración a un misionero: “al igual que mis antepasados negoni, yo soy un luchador”. Su espíritu de lucha se mostró en el celo con el que emprendió varias e importantes reformas, inmediatamente después de su elección episcopal. Su pasión por la inculturación de la liturgia llevada a término con el apoyo de su nueva congregación de hermanas, vestidas al uso africano, encontró pocas simpatías en una Iglesia que, hasta entonces, estaba acostumbrada al estilo misionero tradicional. Su pasión por la justicia, le llevo a luchar contra una élite a la que denunció como los ostentosos y estúpidos urbanitas cultos y le acarreó más enemigos que amigos. En 1973, tuvo la convicción interna de que

¹⁹⁶ Kofi Appiah-Kubi, (1981) *Man Cures, God Heals: Religion and Medical Practice Among the Akans of Ghana*, Allanheld, Osmun als, pp. 144-145.

su carisma y curaciones le venían de Dios y vió su especial vocación en llevar el poder liberador de Cristo a las masas desfavorecidas entre las que tanto sufrían de tiranías y diabólica posesión. El misterio curativo encontró reacciones, inicialmente, poco positivas por parte de los fieles y los sacerdotes, tanto nativos como misioneros extranjeros. Algunos críticos sospecharon que usaba técnicas naturales como, el hipnotismo, pero sin haberse confirmado esta situación aunque de todos modos estas prácticas curativas parecían impropias de una persona de su condición. En 1974 un misionero envió una carta quejándose a Roma, desde donde respondió el Cardenal Gantin, diciendo que el arzobispo Milingo debería poner fin a sus actividades. Encontrándose aislado e incomprendido, en 1976, Milingo aceptó una invitación de grupos católicos de renovación carismática en América. Lo convencieron de que su poder curativo era un don de Dios a su Iglesia y no meramente personal. Los grupos carismáticos que él fundó, en Lusaka, contribuyeron a la expansión del fenómeno. El movimiento comenzó hacerse masivo, la gente empezó a acudir por cientos a sus sesiones curativas. Un número de sacerdotes diocesanos ayudaban pero los enfermos querían siempre al obispo en persona, por lo que Milingo se convirtió en “sanador” a tiempo completo, confiando el trabajo diocesano a los sacerdotes. Con estas actividades dividió a la diócesis y se pidió, por una parte de ella la intervención de la Conferencia Episcopal de Zambia. El consejo de los obispos fue que abandonase su actividad curativa, pero él propuso reducir las sesiones mensuales. En cierta manera, se convirtió en la víctima de su

popularidad y se fue enrareciendo la atmósfera a su alrededor e, incluso, por una parte, se llegó a la difamación y la burla. En definitiva, Roma envió al cardenal Otuanga y Monseñor Irima de Kenia en una visita canónica y tomando como base su informe, Milingo fue llamado a Roma y sometido a un largo escrutinio. Llegó hasta el Papa, el cual le prometió salvaguardar su apostolado curativo pero sin volver a su antigua diócesis. Presentó entonces la dimisión de la sede arzobispal y fue nombrado delegado especial del Pontificio Consejo Emigrante e Itinerante (refugiados y turistas). Residió en Roma y continuó haciendo celebraciones curativas, en una iglesia romana o en cualquier otro sitio donde se encuentre, excepto en Zambia donde no le han permitido volver. En este caso de Milingo se entendió que un ministerio de curación casi a tiempo pleno era incompatible con la misión episcopal. La razón subyacente era la suspicacia hacia el ministerio mismo de curación, una visión confirmada por la controvertida identificación entre posesión del espíritu y posesión satánica, muy obvias en los escritos del arzobispo. Podría argumentarse que su posible peligro no era su ministerio de curación, sino el de liberación satánica, es decir, sus numerosos exorcismos. En esta línea, los antropólogos sociales se preguntan si los espíritus tradicionales de África que causan molestias a los pacientes pueden equipararse al diablo de los teólogos europeos, comprendiendo, incluso a los hechiceros, con lo que se vuelve a caer en el viejo eslogan de los misioneros: El diablo está todavía trabajando en el continente oscuro. Los curanderos-adivinos africanos

lo sabían bien: pues al ser consultados lo primero que hacían era escuchar la historia de los pacientes, después hablaban los espíritus y se discutía y luego encontraban un remedio. Ante todo eso, los antropólogos sociales hacen la siguiente pregunta: ¿No son los espíritus africanos mucho más humanos y muy diferentes del diablo real, cuya intención es seducir a los humanos e inducirlos al pecado? Como decía el arzobispo Milingo aconsejando a todos los sanadores: “Hay una necesidad de equilibrio en todo lo que hacemos en el nombre de Dios”¹⁹⁷. Por otra parte, se denunciaba que los exorcismos públicos aumentan el miedo a los demonios, e inducen a la gente a demonizar sus enfermedades y sus problemas. Por este motivo la Iglesia Católica restringió el tratamiento de los pacientes psicopáticos, a gente experimentada de los grupos de oración carismática, que, de ordinario forman parte de las comunidades cristianas de base. Algunas comunidades tienen plegarias comunitarias para los enfermos, con la imposición de manos a todos los miembros asistentes e incluso en alguna diócesis, se introdujo una unción mensual de los enfermos y la bendición con el Santísimo. En todo caso, no deberíamos descuidar un claro mandato de Cristo por el temor a posibles desviaciones. No se debería desatender una necesidad de una persona africana por culpa de nuestro ministerio occidentalizado. La heroica lucha de Milingo por el ministerio curativo en la Iglesia, es un signo de los tiempos y no debería ser descuidado, está pidiendo un ministerio bien fundado y psicológica, teológica y pastoralmente bien integrado aunque

¹⁹⁷ Milingo, E., (1984), *The World in Between: Christian Healing and the Struggle for Spiritual Survival*, C. Hurst & Co. Publishers, New York, p. 64

indudablemente estamos en un terreno muy delicado pero sí que es una realidad que se ha llevado a cabo en la sociedad africana.

8.3.8- *Matrimonio cristiano.*

La inculturación del matrimonio cristiano es uno de los temas más vivos en la sociedad africana. Podríamos decir que es quizá el tema más difícil que queda y que afecta más personalmente a la vida de la mayoría del pueblo de Dios en África. Nada hay en África que haya resistido más a la cristianización occidental que el matrimonio. El matrimonio tradicional es un acontecimiento comunal que envuelve profundamente dos claves y se realiza por etapas, algunas de las cuales permiten la cohabitación. Por el contrario el matrimonio cristiano es un contrato entre dos individuos y sus comienzos están perfectamente delimitados. En los primeros años de la Iglesia misionera, los jóvenes cristianos estaban dispuestos a casarse también por la Iglesia. Después de la segunda guerra mundial se produjo un gran cambio. A causa del aumento del precio de la dote, la gente se contentaba con la etapa de matrimonio consuetudinario, según las costumbres tribales, que permitía la cohabitación, en vez de la celebración del rito cristiano del matrimonio que exigía pagar antes la dote completa. Después de la independencia, el matrimonio consuetudinario pasó a ser mayoritario, es decir sin recibir el sacramento del matrimonio paso a ser mayoritario en casi todas partes

por lo que los pastores se alarmaron. La situación se debía evidentemente a una serie de factores por lo que se decidió una investigación en toda regla de la situación.

Se llevó a cabo a petición de los obispos, la llamada “Investigación de las Iglesias sobre el Matrimonio en África”, dirigida por A. Shorter¹⁹⁸ y en cual participaron más de doscientos investigadores de varias conferencias episcopales y quince iglesias no católicas, entre 1961 y 1966. Los hallazgos de esta amplia investigación, confirmaron que en pocos sitios no más de la mitad de los católicos o anglicanos se casan por la Iglesia y un tercio de tales matrimonios están abocados al fracaso o a terminar haciéndose polígamos. En algunas zonas de África Oriental el número de matrimonios decreció la mitad en diez años mientras que se esperaba que se doblase el número. En muchos sitios la Iglesia se estaba auto excomulgando y la investigación reveló que las dos razones principales de esta lamentable situación era la inestabilidad social causada por el cambio cultural y la visión negativa que los conversos africanos tienen del matrimonio cristiano al reducirse prácticamente a la indisolubilidad. Incluso en los dos únicos países con mayor porcentaje de matrimonios, el motivo principal para realizar el matrimonio eclesiástico no era religioso sino económico, es decir porque les suponía un provecho material para las posibilidades de los trabajadores emigrantes. Parece evidente que en todo este tema hay una falta de instrucción es decir la mayoría todavía considera

¹⁹⁸ Shorter, A., (1978), *Church and Marriage in East Africa*, Eldoret, London

importante el rito consuetudinario, mientras que los que siguen el ritual cristiano no lo ven muy significativo. La principal razón para casarse por la Iglesia es la de poder recibir la comunión. Como las comunidades relajadas tienen pocas oportunidades de recibir la comunión, el problema de no poder comulgar deja de serlo para muchos casados únicamente por el rito tribal. Aquí se suscitó la discusión de la inculturación del rito de la Iglesia en el rito consuetudinario sobre si se debía reconocer el matrimonio consuetudinario como matrimonio eclesiástico. Los investigadores estuvieron de acuerdo en que debería darse un equilibrio entre ambos pero no celebrarlo en el edificio de la Iglesia sino en el poblado y más en concreto en la comunidad cristiana de base como se práctica con éxito en algunas iglesias independientes africanas. En consecuencia las comunidades cristianas de base serían los lugares esenciales para recrear una sociedad estable y una comunidad de amor, en la que el matrimonio cristiano y la educación para una vida cristiana puedan prosperar.

En vísperas del Sínodo de los Obispos de 1980 donde estuvo presente el tema del matrimonio y la familia, la discusión se prolongó lo suficiente para que 40 obispos africanos, presentes en Roma, pudieran hacer intervenciones concretas. Aunque se abstuvieron de una declaración común, mostraron un frente unido y dieron al Sínodo un toque de catolicidad práctica al aportar sus problemas culturales. El cardenal Rugambwa declaró que para poder asegurar que el matrimonio y la vida familiar, en su región fuesen auténticamente

cristianos y auténticamente africanos, según las propias palabras del Papa, “a las iglesias locales hay que permitirles encontrar soluciones a nivel pastoral a los problemas que surgen al encontrarse cristianismo y culturas africanas, sobre todo el área de la vida familiar. Esto quiere decir por parte de la legislación eclesiástica sobre el matrimonio que tiene que ser drásticamente revisada y reducida a leyes esenciales, aplicables a la Iglesia universal. Más concretamente la legislación debe dejarse a las mismas iglesias locales”¹⁹⁹.

Parece ser que todas las conferencias episcopales tienen el pensamiento unánime sobre la necesidad básica de cerrar la actual brecha entre el matrimonio consuetudinario y el matrimonio eclesiástico, celebrándolo como una unidad estando presente la Iglesia con sus instrucciones y bendiciones, en todas las etapas, por las que va pasando la pareja, hasta que el matrimonio queda definitivamente establecido, elevando de este modo el matrimonio consuetudinario al rango de sacramento; naturalmente previniendo el abuso del matrimonio de prueba. El catecumenado del matrimonio debería tener su lugar apropiado en las familias afectadas, puesto que la comunidad es el lugar adecuado para formar el matrimonio y para ser testigos de él. Las comunidades cristianas de base y las parroquias desempeñarían el papel espiritual de la familia extendida ayudando en la preparación y la formación continua de las jóvenes parejas. El Sínodo de los Obispos de 1980 en su proposición 18, aceptaba la necesidad de integrar el matrimonio consuetudinario dentro de la celebración

¹⁹⁹ Oguejio Nwabude, E., (2001), *Preparation for marriage and family life among the Igbo people of Nigeria*, Donachuks Publishers, p. 215.

sacramental y urgía a las Conferencias Episcopales a elaborar esta inculturación. La exhortación Papal “Familiaris Consortio”, que asumió las enseñanzas del Sínodo, confirmó el principio de incluir elementos propios de cada cultura dentro del rito del matrimonio.

Según el criterio de Baur de todos los estudios, se sacó, como consecuencia la necesidad de, a su vez, estudiar los conceptos tradicionales del matrimonio mediante seminarios, haciendo participar también a líderes de comunidades cristianas de base. Evaluando el proceso del matrimonio a la luz del Evangelio, buscar el modo de celebrarlo cristianamente y determinar en qué momento concreto se podría insertar la forma canónica. Sin embargo, está pasando el tiempo y no ha aparecido ningún informe de estos nuevos estudios, y en cierta manera, la preocupación episcopal, relacionada con el matrimonio se ha pasado al estudio de la planificación familiar. Como consecuencia, las Conferencias Episcopales establecieron un programa nacional de vida familiar dentro de sus departamentos médicos combinando planificación familiar natural con la educación de la vida familiar. Este estudio se realizó en todos los hospitales católicos y parroquias de sus diócesis. Sin embargo recalca y termina Baur, señalando que “la educación para la paternidad responsable supuso un éxito considerable, pero los métodos para la planificación familiar y las utópicas soluciones a la superpoblación no tuvieron un reconocimiento público generalizado”²⁰⁰. Indudablemente el tema del matrimonio sigue sin estar resuelto y como acabamos de ver el tema

²⁰⁰ Baur, J., (1996), *op cit*, p 341.

de la paternidad responsable como principio es aceptado entusiásticamente pero, luego, a la hora de la práctica, está la ambigüedad y sobre todo las dificultades, por los que indudablemente no tiene un reconocimiento público generalizado y cada uno resulta que está aplicando una fórmula particular .

CAPÍTULO IX

LOS BAMILEKÉ Y EL CRISTIANISMO (I).

Hay que señalar que Camerún fue uno de los cuatro países africanos ocupados por Alemania, en 1884, y reconocido como colonia alemana en la Conferencia de Berlín. Precisamente una de las regiones donde actúan los alemanes es el país Bamileké. Con respecto a la evangelización, que ya se había iniciado, en 1845, con los misioneros bautistas de Duala, hay un trasiego de misioneros según las vicisitudes históricas de cambio de nación europea que ocupara Camerún. Así, cuando llegaron los alemanes las iglesias existentes se entregaron a la misión de Basilea y a los bautistas alemanes. Por su parte Bismarck, el canciller alemán, rechazó tajantemente admitir en su territorio lo que llamaba “jesuitas y sociedades afiliadas”, rechazando a los espíritanos, a los que incluía en esta denominación. En 1890, llegaron los palotinos alemanes que establecieron un sistema escolar puesto al día que comprendía el estudio del alemán y

garantizaba un puesto en las fábricas o en los servicios del Gobierno. Por esta razón, la respuesta por parte de la gente fue una de las mejores de África por aquel entonces. Este antecedente tiene un significado en la personalidad de los Bamileké y sus actuaciones posteriores. Durante la colonia alemana coincidieron y actuaron tanto los protestantes como los católicos. La formación de los sacerdotes se planificó en combinación con los catequistas, campo en el que se produjo un gran desarrollo y van a ser la base del aumento de estos laicos comprometidos, que cada vez tienen más protagonismo y significado en las Iglesias africanas y, particularmente, en las Iglesias tradicionales protestantes y católicas amén de las Iglesias independientes africanas (IIA).

Con la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial (1914-1918), conquistado Camerún por los aliados, los misioneros alemanes (35 sacerdotes, 19 hermanos y 13 hermanas) fueron deportados y mientras se producía su sustitución, son los catequistas los que mantuvieron unidas a sus comunidades cristianas y las clases de catecumenado continúan con acentuado fervor e intensidad, de forma que el número de bautizados pasó de treinta mil, en 1914 a sesenta y cuatro mil en 1921. Al dividirse el país en dos zonas, la francesa y la inglesa, los espirítanos cogieron el territorio francés y los padres Mill Hill la franja oeste correspondiente a la zona inglesa. Los Bamileké quedaron dentro del territorio francés.

Fundada en 1866 por Herbert Vaughan, los misioneros de Mill Hill son una congregación católica Inglesa. Una de sus tareas era África. Un factor curioso en las misiones de estos padres en África fue la influencia que la política y la diplomacia tuvieron sobre ellos.

Después de la Primera Guerra Mundial, Alemania fue despojada de sus colonias africanas. Se distribuyeron entre las otras naciones europeas. Entre los concedidos a Gran Bretaña era el entonces “sur de Camerún”. Los nuevos colonizadores exigieron la marcha de los misioneros alemanes. Este es el resultado de una ola de sentimiento anti-alemán, que se produjo a raíz de la guerra. Para proporcionar una base legal a esta expulsión de los misioneros alemanes, el gobierno británico aprobó en 1916 un proyecto de ley de expulsión de los alemanes de su territorio. La Oficina Colonial extendió luego esta ley para el conjunto del “Imperio Británico”. Los misioneros alemanes deberían liberar las colonias. En 1922, los misioneros de Mill Hill fueron enviados para reemplazar a los misioneros alemanes en Camerún.

Por su parte, las misiones protestantes pudieron trabajar bajo la cobertura de la misión de París, que desarrolló la Iglesia Evangélica, pero también actuaron la Convención Bautista, la Iglesia Presbiteriana y la Iglesia Luterana. Son los evangelistas de los Protestantes, los que más han actuado entre el pueblo Bamileké. La formación de personal dirigente fue una de las características del protestantismo, dada la autonomía de cada iglesia, por lo que la participación de los seglares, debidamente formados, es muy intensa. Desde el punto de vista del

pensamiento, sus teólogos, tanto misioneros como cameruneses, colaboraban en la revista protestante “Flambeau”, que servía de alimento intelectual para sus iglesias. Hay que destacar que en Camerún, en general, y por descontado en la región Bamileké, la relaciones con los católicos, nunca fueron tan malas como en otras partes de África, e, incluso, en 1964, se dio comienzo a una empresa prometedora de entendimiento y acercamiento: un Círculo de Estudios Ecuménicos, apoyado por la Federación de Iglesias protestantes y por la Conferencia Episcopal Católica, realizando un trabajo común positivo. Sin embargo, hay que destacar, pues tiene su significación por el carácter profético africano, que el interés ecuménico se manifestaba con más peso para los miembros europeos que para los africanos.

9-1. El Cristianismo en el País Bamileké.

Creada en 1910, la misión principal de Dschang, constituyó el crisol de la religión cristiana en el pueblo Bamileké, y lo que significaba como nueva civilización, que venía con el propósito de sustituir las formas de vida de ese pueblo. El objetivo inicial era sustituir, mediante una acción demoledora, lo considerado anticristiano en las estructuras tradicionales y construir una nueva civilización basada en la civilización cristiana occidental. Esta acción fue realizada, predominantemente, por misioneros católicos y, así, por

los Padres Palotinos y los Padres Espiritanos del Sagrado Corazón insistirán en los elementos de este nuevo planteamiento, predicando y tratando de imponer el matrimonio monógamo, condenando la poligamia, luchando contra las prácticas rituales tradicionales, incluyendo el culto a los antepasados, etc. Los primeros misioneros, que llegan a evangelizar el país Bamileké, estaban imbuidos de los estereotipos y prejuicios propios de los tiempos y desarrollados en sus países de origen. “Su acercamiento a la gente no fue para escuchar, observar y hacer preguntas, sino para destruir el mundo de tinieblas en que se encontraban aquellos primitivos y darles la luz del cristianismo”²⁰¹. En este sentido, Dieudonne Watio, obispo de Bafoussam, escribe: “En el espíritu de la época, África era un mundo salvaje y pagano. Desde esta perspectiva los usos y costumbres de los negros se presentan como algo malo y en cierta manera una encarnación del mal”²⁰².

Convencidos del monopolio de la verdad, los propagadores de la religión cristiana, enfocan las prácticas indígenas de acuerdo con sus criterios. Su actitud y comportamiento no fue estar abiertos a la comprensión de las creencias tradicionales sino desacreditarlas en beneficio de su religión. Este comportamiento provocó una indudable confusión en las mentes de los Bamileké, que se encontraron y sufrieron una disonancia en el choque entre las dos culturas o visiones de la vida y de la realidad. Además de los efectos individuales, el

²⁰¹ Mveng, E., (1986), *L'Afrique dans l'église, parole d'un croyant*, l'Harmattan, Paris, pp.74 -75

²⁰² Watio, D., *Le culte des ancêtres chez les ngyemba (Ouest Cameroun) et ses incidences pastorales*. p. 157.

efecto social fue negativo pues al condenar radicalmente las costumbres religiosas tradicionales y al no arraigar, como era lógico, inicialmente, las nuevas formas y exigencias de la nueva religión y su cosmovisión, se produjo una sociedad desorganizada separada de la base religiosa, en la que se apoyaba el sentido comunitario de los Bamileké. La confrontación entre el encuentro del cristianismo, especialmente el catolicismo, y la religión tradicional de los Bamileké fue muy fuerte aunque hubiera una aceptación externa y de formas por parte del pueblo nativo.

Conviene analizar los principales puntos de fricción y choque entre el cristianismo y la religión tradicional Bamileké ya que como manifiesta Mbitti: “La religión penetra todos los terrenos de la vida. No existe distinción formal entre lo sagrado y lo secular, entre lo religioso y lo profano, entre el aspecto espiritual y material de la existencia”²⁰³ es decir que en el África negra en general y, particularmente, entre los Bamileké la religión lo informa todo.

9-2. Adoración y culto a los antepasados.

Como ya hemos dicho anteriormente, el elemento central de las creencias y la religión tradicional Bamileké es el culto a los antepasados, que constituye el eslabón de engarce entre el presente y el futuro. Sin embargo, los primeros misioneros condenaron radical y

²⁰³ Mbitti, J., (1972), *Religion et Philosophie africaines*, Yaoundé, Clé, p. 10.

vehementemente esta práctica. Los misioneros se plantearon diversos aspectos de este culto a los antepasados, pero debemos recordar el valor y significado que para los Bamileké tienen los muertos como los antepasados, y qué influencia ejercen sobre los vivos. En este sentido, nos recuerda Combarros, que “los muertos son los protectores de la familia clánica. De manera invisible pero eficaz velan por la paz, prosperidad y bienestar de sus descendientes. Gracias a ellos las mujeres conciben y dan a luz felizmente. La tierra produce abundancia de frutos. Los bosques se pueblan de animales y los estanques y ríos de toda suerte de peces. Ellos defienden el clan contra los malos espíritus, contra las hechicerías y venganzas de los enemigos. Día y noche son los protectores vigilantes del clan. Los antepasados no duermen”²⁰⁴. Esta acción bienhechora de los antepasados pide una respuesta también a los vivos, no solo para asegurarse su protección y ayuda, sino para alejar su venganza. Los muertos son, en el pensamiento Bamileké, terriblemente celosos de sus derechos, y, al menor descuido, se dejarán sentir generalmente para bien, pero también, en los olvidos, para mal.

En el culto a los antepasados vimos que está la costumbre de desenterrar el cráneo para tenerlo en un lugar cercano a la familia o el clan, por lo que los misioneros se preguntaron si la exhumación del cráneo no representa una manera de profanar el cadáver y al considerar que así es, entienden que el cristiano no debe, por ningún motivo, desenterrar el cráneo del difunto. Además, el cráneo como

²⁰⁴ Combarros, M., (1993), op cit, p. 95.

objeto material no puede ser objeto de adoración y culto. Incluso, la religión Bamileké se fundamenta en que los antepasados son intermediarios, pero realmente no lo son ante Dios, sino que son los que, ayudan a los hombres vivos. En las oraciones que se dirigen a los antepasados se encuentra que en algunas plegarias al cráneo de los antepasados se decía: “Nos dan y no pedir a Dios que nos dé”. Esta manera de adorar a los antepasados los misioneros lo consideraron un sacrilegio, ya que el antepasado no puede hacer nada sin Dios, según el planteamiento cristiano. Este aspecto reforzaba el rechazo radical al culto de los antepasados, máxime utilizando el cráneo como objeto de ese culto.

Los Bamileké reconocen inmensos poderes a los antepasados, especialmente para obtener paz y bonanza y evitar las hechicerías y venganza de sus enemigos. Esta cuestión da lugar a una serie de interrogantes para los misioneros como si los antepasados realmente tuvieran poder y, si es así, quien es el autor de ese poder, Dios o Satanás. Si el antepasado está en el Purgatorio o en el Cielo, Dios puede mediante sus rezos y su intercesión, grandes cosas en favor de los vivos, pero si está en el Infierno, las obras son demoniacas y traerán daño. La lógica de los primeros misioneros, les llevó a la creencia de que el culto a los antepasados no es una práctica positiva como el culto a los santos, es, simplemente producto de la ancestral práctica de los adivinos y adoración sacrílega a los antepasados, por lo que el rechazo es evidente.

Pero en relación al culto, las cuestiones planteadas, son tanto en relación a su posible significado como a la forma y contenido del ritual. Con respecto al significado la cuestión que se plantea es si el culto a los antepasados es realmente una expresión de amor a los antepasados, o se realiza por el miedo al más allá y a los posibles actos negativos que estos puedan realizar. Si se trata de miedo a no recibir los favores y la protección de los antepasados, y no de amor y respeto, esto es inadmisibile, pues con Cristo no podemos hacer nada por miedo, ya que Él murió en la Cruz para liberarnos del miedo y el temor. Al creer los misioneros que este tipo de ritos y cultos se hacían por miedo, el antagonismo con el cristianismo, donde debe prevalecer el amor, era evidente.

Con respecto a la forma y contenido del culto se encontraron con que el culto a los antepasados se lleva a cabo mediante libaciones (agua, vino, vino de rafia, aceite de palma), ofrendas de alimentos (pistacho y diversos platos) y sacrificios (pollos, cabras). Para los misioneros, después del sacrificio expiatorio de Cristo, el cordero perfecto, todos los otros sacrificios son irrelevantes, y no tienen ningún significado religioso. A pesar de estas creencias, los antepasados no son más que criaturas y es a Dios a quien hay que conceder el lugar que le corresponde como Creador. Sólo Dios está por encima de todo el mundo espiritual y material y sólo Él debe recibir la verdadera adoración. En definitiva, para los primeros evangelizadores, el culto a los antepasados, como lo practica el pueblo Bamileké, no era aceptable y, por lo tanto, el nuevo converso debe

alejarse de esas creencias y de esas prácticas. Creyeron y consideraron esta forma de culto como idolatría y presentaron una abierta oposición al mismo. Sin embargo, la realidad, en la mayoría de los casos, fue, en los nuevos conversos, una yuxtaposición de las prácticas rituales ancestrales con el cristianismo aceptado, aunque se llevaran a cabo de forma más o menos clandestina.

9-3. *Los Rituales.*

Los misioneros también se enfrentaron con las prácticas rituales, especialmente con las prácticas funerarias. El miedo reverencial a los muertos y el respeto a los mismos empieza y se manifiesta ya con los ritos funerarios. Como ya se ha dicho, estos funerales deben ser lo más ostentosos posible, según las creencias tradicionales, y ello conduce a que la familia llegue a empeñarse económicamente para congraciarse y conseguir el favor del muerto. Desde el lavado y unción del cuerpo del muerto, la exposición digna bajo un pequeño cobertizo de ramas de palmeras, los cantos y danzas funerarias, las libaciones y ofrendas de alimentos constituyen ritos de veneración y respeto al difunto. Con ellos se confiesan vitalmente unidos al muerto y tratan de atraer su protección y ayuda. El miedo reverencial a los muertos, produce comportamientos difíciles de entender para una mente occidental: prohibición de salir de noche, cuando alguien ha muerto en la aldea, porque encontrarlo acarrearía

desgracias; prohibición, cuando conduces un muerto de mirar hacia atrás, pues hay el peligro de cruzarte con su mirada o su sombra, sentada en el féretro, con posibilidad de volverte loco o morir; prohibición para las mujeres embarazadas de ir a los cementerios, no sea que el muerto, con prisas por reencarnarse, haga mal al que se está formando. Además, hay ritos posteriores de ofrendas en los cementerios, donde se celebran las fiestas de los muertos y se hacen sacrificios y ofrendas a los espíritus y antepasados.

Los misioneros condenan las prácticas funerarias, reiterando que la sangre de Jesucristo, que fue derramada por todos los seres humanos, para liberar al hombre del pecado, es el auténtico sacrificio, y por ello no tiene ninguna razón ni significado el sacrificio del pollo o cualquier otro animal. Por consiguiente, el cristiano debe celebrar el funeral pero centrándolo en Dios. El funeral debe realizarse mediante la misa que representa la rememoración de ese Supremo Sacrificio y celebra la Fe en Dios. Mientras los funerales de los Bamileké tienen por objeto congraciarse con el muerto e introducirlo en el mundo de los vivos, el funeral cristiano está dirigido a Dios, con espíritu de fe y humildad, para lograr misericordia para el alma del muerto y que Dios lo lleve a su presencia. Los misioneros recuerdan que el funeral y las oraciones constituyen una posible ayuda, pues el alma puede estar en el Purgatorio, para salir de ese estado. En todo caso, al considerar a los antepasados como mediadores, recuerdan que efectivamente hay mediadores, pero para el cristiano el auténtico mediador es Cristo, y solo a su través se llega al Padre.

En consecuencia, los primeros misioneros condenaron las prácticas funerarias y demás prácticas rituales hacia los espíritus y los antepasados. El cementerio ocupa un lugar importante en la vida de la Bamileké, “del campo de los muertos, como de un lugar concreto y visible, salen las causalidades misteriosas propias del mundo de los espíritus, que hacen vivir o morir, causan o curan las enfermedades, hacen prosperar o fracasar los negocios. El cementerio inspira temor y sin embargo es un centro de atracción. Sin él, el poblado no tiene estabilidad”²⁰⁵. Los misioneros consideran esta visión incompatible con la religión cristiana.

9-4. *Prácticas de adivinación.*

Los adivinos y hechiceros juegan un papel enorme en la vida de la sociedad Bamileké. Cada clan, cada linaje y cada poblado tienen su adivino o hechicero. Su presencia responde a una concepción religiosa o sacra del universo. Como ya se ha señalado el universo Bamileké, dinámico y poderoso, está poblado de fuerzas que son inherentes a algunos seres espirituales o a objetos físicos. Captar y controlar esas fuerzas corresponde a los espíritus de los muertos y a algunos mortales privilegiados. Estos especialistas como señala Mbiti, “son el símbolo y compendio de la participación del hombre en un universo religioso. Sin ellos, las sociedades africanas perderían la

²⁰⁵ Van Wing, J., (1959), *Etudes Bakongo*, Bruxelles, p. 242.

visión y el contacto con este fenómeno religioso”²⁰⁶. Este poder de los hechiceros y adivinos es ambivalente, en su aspecto positivo es utilizado para cuidar, proteger, producir y prevenir. Ellos fabrican, manipulan y administran esos remedios cargados de poder como fetiches, amuletos, plumas, huesos, plantas, etc. Es evidente que estas creencias se fundamentan en el miedo, la sospecha e incluso la venganza. Los adivinos y hechiceros-curanderos lo saben y lo utilizan a su favor y para el éxito de su actuación.

Los primeros misioneros sostuvieron que la adivinación no es de inspiración divina, sino el resultado de la mente curiosa y creativa del hombre que trata de comprender el misterio y la realidad del mundo presente y del mundo de lo oculto. Predecir el futuro a corto y largo plazo, y controlar los acontecimientos corresponde únicamente a Dios. Sólo Dios conoce el futuro, y es Él el único que puede revelarlo, por lo tanto, todo depende de Él y no de los hombres. Como señala Kengne, respecto a lo que la Iglesia Católica piensa de la adivinación: “Dios puede revelar el porvenir a sus Profetas o a otros Santos. Sin embargo la verdadera actitud cristiana consiste en confiar y poner toda su confianza en las manos de la providencia con respecto al futuro y abandonar toda curiosidad malsana al respecto”²⁰⁷. En consecuencia, para los evangelizadores del país Bamileké, todas las formas de adivinación son producto del culto a los antepasados, mediante prácticas a través de objetos, supuestamente para revelar y prever el futuro. Del mismo modo, la interpretación de presagios no representa

²⁰⁶ Mbitti, J., (1972), *op cit*, p.110.

²⁰⁷ Kengne, M., (2000), *Religion et tradition ; les points de convergence et de divergence*, Dschang, p. 7.

más que la existencia de un poder sobre el tiempo y los acontecimientos. Este tipo de prácticas son totalmente anticristianas y por consiguiente el cristiano debe categóricamente rechazar la adivinación.

9.5- *Poligamia y Matrimonio.*

Hasta hace algunos años, la opinión general era que la poligamia acabaría por desaparecer, ante el progreso, la evolución cultural y la penetración del cristianismo, pero no ha sido así y esta institución sigue vigente. Al hablar de poligamia, en la institución matrimonial Bamileké, nos referimos exclusivamente a la poligamia en sentido estricto que es “el estado de un hombre que tiene varias mujeres con las que coexiste simultáneamente, por haber celebrado con cada una de ellas la alianza matrimonial según las normas de la costumbre”²⁰⁸. Antiguamente estuvo en auge la poligamia a gran escala de los jefes. “Sólo ellos podían pagarse el lujo de tener veinticinco o cincuenta mujeres. Pero hoy estos jefes con sus atribuciones están desapareciendo en aras del centralismo del estado; al lado de ellos, existía también la pequeña poligamia de dos o tres mujeres por varón. Esta es la forma corriente en nuestros días... La familia polígama de la sociedad tradicional constituía un conjunto homogéneo; un hombre tenía varias mujeres y formaba con ellas

²⁰⁸ Danoz, A. M., (1987), *Inculturación cristiana del matrimonio africano-bantu*, PS Editorial, Madrid, p. 127.

verdaderamente una gran familia: hombre, mujeres e hijos constituían una unidad con los mismos intereses, penas y alegrías. Unidos en el mismo fin para lo mejor y lo peor. Era una especie de cooperativa de vida, de trabajo y de amor”²⁰⁹.

La sociedad polígama tradicional está organizada, aparte del número de mujeres como la monógama. El polígamo construye alrededor de su casa tantas chozas como mujeres tiene. Cada mujer recibe por turno en su casa al marido y vive con sus hijos pequeños. Cuando los hijos alcanzan la edad de ocho años, el marido construirá una choza dormitorio para los varones y otra para las hijas, y allí permanecerán hasta que se casen. Desde el punto de vista jurídico, la condición de las diferentes mujeres es la misma. La primera mujer es una superior entre iguales y, en este sentido, disfruta de un estatuto especial y de una posición de privilegio con ciertos derechos y autoridad sobre las demás, para asegurar la armonía y buena marcha de la familia. Los deberes y derechos mutuos de la vida familiar y conyugal son los mismos que en la familia monógama. El marido es el patrón, el jefe y las mujeres trabajan y obedecen en todo lo que manda, respetando la costumbre. Las mujeres con las que se han desposado no son esclavas sino libres. Y no puede maltratarlas. Este sería a grandes rasgos el cuadro de la vida familiar polígama; una familia numerosa en armonía, una comunidad de trabajo en torno al jefe o patriarca del hogar.

²⁰⁹ Combarros, M., (1993), *op cit*, pp. 153-154.

Los motivos de la poligamia, están estrechamente vinculados a las creencias sobre los antepasados y la vida futura que los Bamileké practican. Ante todo, está el deseo de una descendencia numerosa para garantizar los lazos con los antepasados, no solo desde una perspectiva individual sino también de la riqueza humana del clan que permite afianzar la propia fortaleza e incrementar las relaciones con otros grupos mediante alianzas matrimoniales.

Recordemos que en su visión del mundo, el Bamileké vive de una fuerza vital susceptible de aumento o disminución y cada hombre tiene el deber de acrecentar esta fuerza, transmitirla a sus hijos y nietos que representan la continuidad familiar del clan y constituyen los vivos que con sus ofrendas garantizarán su unión con los antepasados. Hay que tener en cuenta la fuerte mortalidad que hay en el pueblo Bamileké, general en toda el África negra y, gracias a numerosas mujeres, se puede mantener una alta natalidad que es garantía de futuro.

Cuenta también su ambición de riquezas y su significado como signo de prestigio y poder. En la sociedad tradicional el trabajo de la tierra recae sobre las mujeres, quienes como productoras son creadoras de riqueza y representan la fuente principal de ingresos. En una economía basada, tradicionalmente, en la agricultura, la riqueza está en proporción directa con el número de brazos para el trabajo. Son las mujeres las que aseguran la subsistencia del marido y de los hijos con el trabajo del campo y la venta de sus frutos. Así pues a mayor número de esposas más riqueza y más ingresos. Si a ello

añadimos los hijos que desde pequeños colaboran con los trabajos domésticos, la poligamia encierra un valor económico considerable.

Paralelamente una familia numerosa es título de honor y consideración social. Los hijos halagan el orgullo varonil del Bamileké y afirman su personalidad, por lo que acrecientan su prestigio y su poder por el número de hijos y por la posición brillante que un día puedan ocupar. “La noción de fecundidad en África juega un papel análogo al de la propiedad en Europa”²¹⁰. La ambición de poder y prestigio social conducen a la poligamia. Se yuxtaponen en círculo causal la razón económica y el prestigio social. La poligamia crea riqueza y la riqueza engendra poligamia.

Por último, hay que apuntar la razón de satisfacción sexual, ante la abstinencia forzada del marido según los tabúes y costumbres sexuales del Bamileké. La mujer se aleja del marido durante sus reglas y la mujer embarazada rehúsa las relaciones conyugales para proteger la vida del feto. Estos distanciamientos prolongados y periódicos constituyen un evidente obstáculo para la monogamia. En la sociedad Bamileké el polígamo era considerado como un hombre feliz y tenía un lugar destacado en la sociedad. El monógamo es considerado como un hombre disminuido. Desde esta perspectiva Jean Louis Dongmo escribirá: “la poligamia es la forma normal del matrimonio. Un Bamileké es un monógamo provisionalmente. Con razón o sin ella el

²¹⁰ Combarros, M., (1993), *op cit*, p. 157

Bamileké cree que la poligamia aumenta sus posibilidades de tener una gran familia”²¹¹.

La acción misional tradicional se realizaba con arreglo a dos principios taxativos: monogamia igual a cristianismo, poligamia igual a separación de la comunidad cristiana. Así nos lo señala Harriag: “Los misioneros, casi en todas partes, demostraron un profundo desprecio hacia la poligamia que variadamente definieron como adulterio, fornicación, concubinato. Para ellos no había duda alguna sobre el estado de pecado mortal en que se encontraba el polígamo. Tampoco estaban en disposición, y por lo demás ni les preocupaba, de hacerse una imagen del diferente significado social y cultural que tenía la poligamia en las diferentes tribus y no se daban cuenta de su difusión en casi toda África”²¹². La praxis pastoral, en consecuencia era invariable: para ser bautizado o recibir los otros sacramentos un polígamo tenía que despedir a sus mujeres y quedarse solo con una reconstruyendo su familia como matrimonio monógamo. Por norma se bautizaba solo a la primera mujer considerada la legítima y no responsable de la situación del marido. Indudablemente esto crea un problema social grave y rompe toda la estructura social y familiar tradicional afectando a personas, familias y clanes.

La prohibición de la poligamia por la Iglesia Católica constituye el obstáculo más serio para la difusión del cristianismo. Es verdad que muchos nativos aceptaron unirse en el sacramento cristiano del matrimonio consagrando así la ruptura con el matrimonio

²¹¹ Dongmo, J. L., (1981), *Le dynamisme Bamiléké, Volume 1, la maîtrise de l'espace agraire*, Yaoundé, p. 78.

²¹² Harriag, B., (1974), *Moral y evangelización del mundo de hoy*, Madrid, p. 127

tradicional y se fueron formando barrios enteros poblados de familias monógamas especialmente por la acción de los misioneros en lo que llamarán la “redención de las niñas”, que se relacionaba con la dote y la obligatoriedad del matrimonio impuesto por los padres o por el clan. Por una parte está la dote, necesaria para pretender a una joven esposa. La mayoría de los jóvenes carecía de recursos suficientes por lo que podían acudir a un fondo que para este fin tenía la misión. Para ayudar a los jóvenes se les proporcionaba la cantidad necesaria para pagar la dote y firmar el contrato matrimonial correspondiente. Esto significaba que cuando se firmaba el contrato, la niña quedaba bajo la autoridad de su prometido cuyo primer acto debía ser inscribirla al catecismo y comprometerse al matrimonio monógamo. De esta manera y mediante esta ayuda los misioneros querían asegurar que la próxima generación se basara en familias cristianas y conseguir una nueva sociedad en que las familias fueran monógamas y donde el hilo conductor de los neófitos fueran un hombre y una mujer para toda la vida.

El otro instrumento utilizado fue la llamada “Sixa”, que era un lugar en la misión en el que se formaba a las jóvenes, normalmente en internado, convirtiendo así a la iglesia en refugio, de forma que el joven podía ir a elegir esposa sin necesidad de dote, para formar un matrimonio cristiano, favoreciendo que la gente prefiriera el matrimonio consensual y evitando las jóvenes compradas por dinero y obligadas a un matrimonio concertado sin su voluntad. Los misioneros requerían que estas familias llevaran una vida cristiana ejemplar:

oración por las mañanas en la capilla más cercana, participación frecuente en la misa dominical, prácticas sacramentales y sumisión a los mandamientos de Dios y de la Iglesia. Las mujeres que debían ser esposas y madres ejemplares tenían que ir a la Iglesia junto con sus maridos, lo cual era inusual en una sociedad donde hombres y mujeres viven separados y se unen solo en raras ocasiones.

A pesar de esta exclusión de la poligamia y la adhesión inicial de muchos nativos al matrimonio cristiano, no siempre es comprendida la eliminación de la poligamia e incluso es rechazada en la mente de los Bamilekés cristianos. Así, el obispo Bouque, primer prefecto apostólico, después de lamentar que no hubiera una legislación estrictamente cristiana, sino que la ley se hace entre paganos y cristianos señala que “un joven cristiano que sucede a su padre como jefe debe disponer plenamente del harén de su padre y en esto no debe tomar en cuenta su fe católica, pues si trata de resistirse a esta práctica estará mal visto no solo por sus líderes sino también por la administración. No debemos sorprendernos si nuestros líderes y notables cristianos caen en la poligamia”²¹³.

²¹³ Archivos de la Diócesis de Nkongsamba, “Sur la mission de Foumban (Cameroun français), Afrique. Rapport annuel 1936-1937”.

9-6. *Los efectos en el ámbito religioso y social.*

Hay muchos malentendidos entorno a la conversión al cristianismo de los Bamilekés. En este primer momento, al que nos hemos referido, se produce una fe cuyos motivos son ambiguos y confusos, lo que implica una identidad híbrida, en la que por una parte se aceptan ciertos nuevos principios, pero por otra, no se dejan de lado los principios tradicionales. El Bamileké se encuentra entre dos realidades contradictorias: por una, la cultura occidental y el cristianismo, y por otra las costumbres y religión tradicionales puestas en entredicho con la intención de ser sustituidas por la primera.

En definitiva, los Bamileké como todos los pueblos del África negra colonizados y sometidos al intento de cristianización, se encontraron y sufrieron lo que psicológicamente se denomina una disonancia cognoscitiva. Esta teoría formulada por Festinger, en 1957, puede explicar el proceso al que ha sido sometido inicialmente el pueblo Bamileké por los colonizadores y por los misioneros. El concepto de equilibrio interno y externo del ser humano es el principio básico psicológicamente hablando. Según el profesor Buceta, “el punto central de la teoría de Festinger consiste en afirmar que los seres humanos buscan un estado de armonía en sus cogniciones que se manifiesta en una consistencia o congruencia entre sus aptitudes, opiniones, conocimientos y valores”²¹⁴. El término cognición se refiere a “cualquier conocimiento, opinión o creencia sobre el medio

²¹⁴ Buceta, L., (1992), *Fundamentos psicosociales de la información*, Centro de Estudios Ramon Areces, Madrid, p. 189

sobre uno mismo o sobre la conducta de uno”²¹⁵. Dicho simplemente, todos nuestros contenidos mentales, con más o menos intensidad, constituyen nuestras cogniciones. Entre nuestros contenidos mentales y los que se nos puedan presentar, hay equilibrio y armonía si tienen una relación consonante, es decir, están lógicamente relacionados. Esto es lo que ocurre en un sistema de creencias lógicamente relacionadas por ejemplo los usos u costumbres de una cultura o las creencias religiosas que aquí nos afectan. Pero si aparecen ideas o creencias contradictorias hay un choque y se produce disonancia como señala Pastor: “Hay disonancia cognoscitiva cuando el sujeto evidencia que en su campo psicológico coexisten dos elementos uno de los cuales implica el opuesto del otro, es decir, cuando el sujeto percibe en su estructura cognoscitiva un factor cualquiera y simultáneamente constata la presencia de su contrario”²¹⁶.

La existencia de disonancia produce una tensión interior que implica una situación psicológica incómoda, por lo que la persona trata de reducir y restablecer la situación de equilibrio que supone la consonancia. Como cuestión no solamente lógica, sino también psicológica, la disonancia tiene un carácter subjetivo de forma que puede ser más o menos percibida con mayor o menor intensidad. La magnitud de la disonancia es decir la intensidad con que la percibe el sujeto “estará en función directa de la importancia que el sujeto

²¹⁵ Festinger, L., (1975), *Teoría de la disonancia cognoscitiva*, Instituto de Estudios políticos, Madrid, p. 16

²¹⁶ Pastor, G., (1983), *Conducta interpersonal.*, *Ensayo de psicología social sistemática*, UPSA, Salamanca, p. 481

otorgue a los elementos cognoscitivos en situación de disonancia. La misma fórmula rige para la armonía o consonancia »²¹⁷.

Las consecuencias en el universo religioso y social, por el choque cultural y religioso que representó la actuación de los misioneros en la primera época, son las de producir una profunda disonancia en el pueblo Bamileké. De una parte los misioneros al socavar los fundamentos religiosos de las creencias y prácticas tradicionales producen una desestabilización de la base religiosa. El choque entre una nueva religión contradictoria con la tradicional y que exige un cambio de creencias y comportamientos nuevos que necesariamente exigen la renuncia y rechazo de las exigidas por los antepasados y por el clan familiar, da lugar a una desestabilización personal y social. La sensación es la de estar entre dos formas de entender la vida y la convivencia de manera que sin encontrarse plenamente en las nuevas creencias se mantienen en su interior las tradicionales. Los individuos no se hallan ni en una religión ni en la otra plenamente, y aparentemente la religión tradicional es la que parece más abocada a desaparecer. Maurice Labaysse, lo explica señalando que los nativos abandonan cada vez más las instituciones tradicionales y prefieren ir a Dschang para los servicios religiosos o trabajar en las estructuras administrativas esto demuestra que las asociaciones tradicionales no han sido capaces de adaptarse a los cambios nacidos de la colonización. Están llamados, bajo la presión de los acontecimientos a desaparecer²¹⁸. La consecuencia de esta

²¹⁷ Buceta, L., (1992), *op cit*, p. 190

²¹⁸ Labaysse, M., Administrateur adjoint-chef de Subdivision de Dschang.

situación es preocupante, porque se ha generalizado y es que muchos Bamileké ya son incapaces de hacer una oración tradicional, porque en las familias cristianas, especialmente, las oraciones tradicionales son abandonadas en favor de las oraciones de la religión cristiana. También los antiguos ritos considerados como idolatría están desapareciendo. Así los ritos de iniciación que sancionan el paso y la integración plena de los jóvenes en la sociedad y contribuyen al desarrollo de las personas tienden a desaparecer como también los ritos de pubertad de las chicas que las iniciaba para el matrimonio y que han sido reemplazados por la Sixa de los misioneros aplicada a la formación de un matrimonio cristiano.

Todo ello llevó a pensar que las creencias ancestrales Bamileké tendían a desaparecer y desvanecerse a una gran velocidad. Pero el proceso de conversión que es lo que exige la nueva religión es un proceso psicológicamente muy traumático y lento. Es evidente que en este momento el Bamileké se mueve entre dos tipos de creencias antagónicas que producen una desestabilización religiosa. Hay que aclarar que esta desestabilización afecta no solo a los cristianizados, sino, también, a los que aun no aceptando la nueva religión se ven inmersos en un contexto menos tradicional, es decir, viven en una sociedad cuyos fundamentos, directrices y marcos de referencia ya no son los de la sociedad tradicional, aunque paralelamente no hayan renunciado a las creencias y ritos tradicionales.

Individual y socialmente se produce un desmoronamiento de la familia tradicional. La acción emprendida por los misioneros contra la poligamia afecta no solo a la población cristiana sino también a las poblaciones paganas. Desde su llegada, de hecho, la poligamia está gradualmente perdiendo terreno. El cristiano bajo pena de excomunión, no puede tener varias mujeres. Por otro lado el nuevo converso polígamo no puede pedir el bautismo sin separarse de las otras mujeres quedándose sólo con la primera por lo que muchos Bamilekés entre los años 1930 y 1945 se separaron de sus cinco o seis mujeres para ser bautizados. Obviamente, en una sociedad sólida de familias unidas bajo la autoridad del padre, esto produce una desestabilización que se convierte en una verdadera tragedia. La autoridad soberana del padre se ve afectada y resquebrajada significativamente pues abandona a las otras mujeres y sus hijos y los deja marginados. Las tensiones en las familias se crean entre los miembros cristianizados que presionan sobre los tradicionales lo que produce un ambiente enrarecido que rompe el equilibrio social de antaño.

Por su parte, la mujer cristiana debe abandonar a su esposo pagano lo que dio lugar a una situación de tensión de reclamaciones de los maridos para recuperar a sus mujeres, que, aunque a través de los tribunales tradicionales lo consiguieran, era una situación forzosa para la mujer que en cuanto podía se fugaba y refugiaba en la misión, en la Sixa. Así pues, la misión se convierte en refugio de las mujeres cristianas y les ayuda a casarse con cristianos creando así nuevas

células familiares, pero habiendo destruido y creando situaciones de tensión en la estructura familiar y social tradicional. Estas uniones cristianas son fruto de la disociación de las familias paganas en una acción de destrucción y construcción como denuncia Temgoua: « En el campo de la Fe intransigente, lo primero es destruir para construir, y es una singular paradoja ver a los misioneros de la religión cristiana que confieren al sacramento del matrimonio carácter de indisolubilidad, ser, al mismo tiempo los fanáticos más duros del divorcio en una comunidad donde cada fibra se une al concepto de patriarcado rígido pero cohesionada»²¹⁹.

Sustancialmente no hay estabilidad para la institución del matrimonio religioso y al mismo tiempo se ha roto el matrimonio tradicional, a lo que hay que añadir la contradicción de que los misioneros cristianos, por una parte, condenan el divorcio y por otra, no ven inconveniente en deshacer los matrimonios tradicionales, planteando la delicada cuestión de la suerte de las mujeres y de sus hijos nacidos de las uniones anteriores. La cohesión que existía en la vieja estructura se ve desgajada y se conduce a una relajación de las relaciones hasta entonces cohesionadas.

Por lo tanto, la acción de los misioneros ha destruido la sociedad tradicional Bamileké, ha cortado las prácticas religiosas y creencias tradicionales con sus exigencias y enseñanzas. Sin embargo, como el cambio radical y absoluto es prácticamente imposible individualmente, pero mucho menos socialmente, los nativos

²¹⁹ Temgoua A., (1984), *Le pouvoir colonial français et la chefferie traditionnelle de Foréké-Dschang, 1920-1960*, Mémoire de Maîtrise, Université de Yaoundé, p. 54.

Bamileké viven en una ambigüedad entre las dos posturas antagónicas; unos aceptan el nuevo matrimonio y el nuevo concepto de familia; mientras otros muchos permanecen en el sistema tradicional. Incluso, entre los primeros, se ha producido en gran parte una aceptación externa pero sin una futura profunda conversión.

La sociedad tradicional tenía como uno de sus pilares tradicionales, como ya hemos visto, la figura del jefe. Estos jefes, fuente de aplicación de los usos y costumbres tradicionales, eran aceptados y obedecidos por todos los miembros del pueblo. Por eso uno de los principales obstáculos para la actividad misionera en el país Bamileké fueron los jefes, y los misioneros entendieron claramente que o convertían a los jefes o sería muy difícil, por no decir imposible, penetrar en la rigurosa estructura política social y religiosa que representaban y mantenían los jefes tradicionales.

Su acción se dirigió, especialmente, a los jefes y el que algunos de ellos aceptaran el cristianismo y sus nuevos postulados explica el gran número de conversiones de la época, pero, paralelamente, se produjo la desestabilización de los jefes tradicionales y con ellos de la sociedad Bamileké tradicional. En uno de los informes oficiales del Ministerio de Colonias se revela que “la acción de los misioneros, que precede a la acción administrativa ha desarticulado la autoridad de los jefes. Esto se debe normalmente a la lucha contra el fetichismo y los abusos en la sociedad negra. La mayoría de los líderes son fetichistas, la misión condenó la poligamia, la misión ha introducido el concepto de la dignidad y la independencia de la persona humana. Los líderes

tenían a su discreción a sus mujeres para extender su influencia y su poder. La misión ha introducido la moral sexual y el derecho de las mujeres a negarse a lo que no les gusta. La misión puso al catequista cuya autoridad moral se apoya en la autoridad de los misioneros y estos pueden incluso enseñar el desprecio por jefes polígamos esclavistas e inmorales. La consecuencia es que los jefes Bamileké se ven debilitados por la presencia de los recién llegados que imponen la conducta a seguir»²²⁰.

La sociedad Bamileké se ve desbaratada y en un estado de confusión por parte de sus miembros que se mueven en una situación de duda y desconcierto que conduce a que muchos conversos vuelvan a sus prácticas tradicionales, produciendo un sincretismo de la Fe cristiana y la Fe tradicional. En su obra, Combarros, narra las manifestaciones de un misionero que ratifica esta situación describiendo que cuando llegó como misionero, “pensaba como muchos misioneros que esta institución africana de hechiceros y brujos era cosa de años que desaparecería con el incremento de la cultura. Hoy la experiencia me dice lo contrario. No solo no ha desaparecido sino que adquiere mayor auge cada día, se diría en proporción directa con la miseria creciente. Claro que la cultura que reciben en escuelas y colegios es meramente periférica, que no penetra la estructura mental ni cambia en nada la escala de valores del negro africano. En África, cuando aprieta el dolor o clama la desgracia el intelectual como el simple labriego el político como el religioso, el

²²⁰ Bureau, R., (1962), *Ethno-sociologie religieuse des Douala et apparentés*, Thèse de 3^o cycle, Paris, p.75

alumno como su maestro todos acuden al hechicero al adivino o al curandero”²²¹. Esta situación general es la que se produce también en el pueblo Bamileké.

Volvamos a la disonancia cognoscitiva que nos pone en el camino de una explicación psicológica de la conducta de los Bamileké. Uno de los tipos de disonancia es la producida como resultado de las decisiones tomadas. Casi siempre, con mayor o menor intensidad se produce disonancia después de haber adoptado una decisión, y como indica Festinger: “La magnitud de la disonancia postdecisional está en relación creciente con la importancia general de la decisión y del atractivo relativo de las alternativas no elegidas”²²². Efectivamente en decisiones importantes la disonancia viene producida por la o las alternativas que no hemos escogido por lo que el mecanismo para restablecer nuestro equilibrio y evitar el estado de molestia que nos produce la decisión consiste en enaltecer las características positivas de la alternativa escogida y resaltar los defectos de lo dejado disminuyendo los aspectos positivos que pudiera tener. Estos mecanismos pueden llevar a un cambio de actitudes y conducta como forma de reducir y mitigar la disonancia en el caso del choque cultural aquí estudiado.

A los Bamileké se les exige tomar una decisión renunciando a algo tan fundamental y profundamente arraigado en las formas como son sus ideas, creencias, usos y costumbres adoptando unas nuevas y radicalmente contradictorias y antagónicas con las tradicionales.

²²¹ Combarros, M., (1993), *op cit*, p. 111

²²² Festinger, L., (1975), *op cit*, p. 322

Aquellos que aceptan las nuevas creencias y prácticas religiosas han de renunciar a las que tradicionalmente le han dado estabilidad y felicidad personal y prestigio y posición social dentro de su comunidad. Aquí está la explicación de por qué las conversiones al cristianismo, en la mayoría de los casos, son muy superficiales y la dificultad de desarraigar usos y costumbres tradicionales. Pueden ver lo positivo de lo nuevo pero no pueden eliminar lo que consideran positivo de lo tradicional. Se mueven pues entre dos opciones y su estado psicológico es de duda en la aceptación y en la renuncia. La conversión, es decir el cambio en marcos de referencia y actitudes, es tanto más difícil cuanto más la persona se encuentra con el apoyo social del grupo. Mientras el concepto de grupo o comunidad constituye un fuerte grupo de pertenencia para los Bamileké, el cristianismo es un nuevo grupo inicialmente de referencia y aunque acepte la pertenencia se necesita tiempo y vivencias para que pueda considerarlo del todo como pleno grupo de pertenencia. No se puede cambiar los contenidos mentales de forma inmediata, e, inicialmente, los nuevos contenidos son aceptados muy superficial y débilmente.

Pero en el caso de los Bamilekés que puede aplicarse a situaciones similares, el converso sigue viviendo en el seno de su comunidad, del clan o familias donde otros muchos miembros se mantienen con los planteamientos tradicionales. Esta situación es a su vez una situación disonante que le produce una situación incómoda. El Bamileké converso se mueve entre dos mundos que le exigen respuestas personales ante cada acción de su existencia.

Pero aún existe otro aspecto aplicable a nuestro estudio. Cuando después de tomar una opción se empieza a valorar más los aspectos positivos de la opción dejada y paralelamente, a ver inconvenientes y aspectos negativos en la opción tomada, se produce el arrepentimiento por lo que, si podemos, volvemos a la opción rechazada. Este mecanismo explica como señalan los misioneros, que al principio las conversiones se realizaban en masa pero que más tarde muchos regresaban a la religión tradicional.

Recordemos las palabras del obispo Bouque, cuando señalaba que “un joven cristiano que sucede a su padre como jefe debe disponer plenamente del harén de su padre y en esto no hace caso de su fe católica pues de resistirse a esta práctica está mal visto no solo por sus líderes sino también por la administración. No debemos sorprendernos si nuestros líderes y notables caen en la poligamia”²²³. En esta reflexión del obispo Bouque, se encuentran los diversos elementos que hemos venido analizando y que, en este caso terminan en arrepentimiento y vuelta a las creencias y formas de vida tradicionales. Paralelamente, he podido recoger situaciones de este tipo, así un Bamileké converso me señaló que “comprendí que mi fe cristiana me ha hecho perder muchas de las ventajas habituales anteriores. He perdido un montón de niños, así que sin enojarme con Dios ni caer en la poligamia he vuelto a mi religión tradicional”²²⁴.

Otra manifestación nos señala « que fue el mal comportamiento de los

²²³ Archives du Diocèse de Nkongsamba: « Sur la mission de Foumban (Cameroun français), Afrique. Rapport annuel “1936-1937”

²²⁴ Fouellefak Kana, C. C., (2005), *le christianisme occidental a l'épreuve des valeurs religieuses africaines : le cas du catholicisme en pays bamileke au cameroun (1906 - 1995)*, Thèse de 3^e cycle, Lyon, p.199

cristianos lo que me desalentó. Por otra parte después de haber heredado a mi padre polígamo caí en la poligamia para agrandar la familia, así que sabiendo que la Iglesia es muy exigente en este tema me fui”²²⁵. Estas reacciones de estos dos católicos pueden parecer absurdas, pero responden a una forma de eliminar la disonancia mediante una positiva visión de la vida disfrutando de las ventajas de la tradición. Suceder a su padre, ampliar la familia con gran descendencia, ser distinguido en la vida de la comunidad son razones de las que les priva el cristianismo y que hace que las ventajas de éste se conviertan en negativas ante la consideración de las positivas ventajas que ofrecen las formas tradicionales. Hay pues razones por las que muchos cristianos se han ido desvinculando de la Iglesia y han regresado a su cultura y creencias religiosas ancestrales.

Estas respuestas de los Bamileké cristianos católicos nos muestran sus actitudes hacia las costumbres y tradiciones de sus antepasados. La gran mayoría de los cristianos que permanecen como tales, no han llegado a serlo plenamente y no han abandonado totalmente sus ancestrales creencias, ritos, usos y costumbres.

Esta es la situación, con más o menos matices, de los Bamileké ante el cristianismo hasta la Segunda Guerra Mundial, como acontecimiento histórico determinante en la transformación política de estos pueblos que como, en Camerún, buscan y logran la independencia. Ante este acontecimiento político, que afecta a las relaciones con las iglesias, se suma un evento determinante, desde el

²²⁵ Fouellefak Kana, C. C., (2005) *op cit*, p.199

punto de vista religioso, cual es el Vaticano II, por inspiración del Papa Juan XXIII que abre como hemos visto y veremos el camino a una nueva y renovada evangelización.

CAPÍTULO X

LOS BAMILEKÉ Y EL CRISTIANISMO (II).

El movimiento mundial del despertar de los nacionalismos en los territorios colonizados, que surge después de la Segunda Guerra Mundial (1939 - 1945), se manifiesta con vigor en el África negra, y por ende, en Camerún y prende con fuerza en el pueblo Bamileké el más numeroso y más fuerte dentro de este territorio. Entre los Bamileké arraiga con más empuje el partido Unión de los Pueblos del Camerún (UPC), que va a ser protagonista radical del sentimiento nacionalista. Hay antecedentes, como siempre en los movimientos políticos y sociales, y existe un proceso con una serie de acontecimientos que lo van marcando. En Camerún, el primer movimiento político data de 1938 llamado la Juventud Camerunense Francesa (JEUCAFRA). Recordemos que en ese momento Camerún estaba dividido entre Inglaterra y Francia, con sistemas coloniales diferentes y es en la parte francesa, la más extensa, donde se producen los principales movimientos políticos. La Juventud

Camerunense Francesa después de la guerra fue sustituida por la Unión Camerunense Francesa (UNICAFRA), para ser disuelta en 1947 y dejar paso al Reagrupamiento Camerunés (RACAM) que se atrevió a pedir la independencia razón por la que fue suprimida por indeseable. Toda esta efervescencia política cuaja en 1948 cuando Rubén Um Nyobé funda la Unión de los Pueblos del Camerún (UPC).

Todos estos acontecimientos entran dentro de los que en torno al colonialismo se están produciendo, a su vez, como consecuencia de los acontecimientos mundiales que afectan a los países colonizadores. La guerra, que también atañe directamente a las colonias, contribuye de forma decisiva a un cambio de mentalidad con respecto a la teoría y prácticas coloniales. “Incluso los colonizados, que habían visto como las naciones que los dominaban se habían enfrentado con pérdidas notables, perdieron cierto respeto a sus metrópolis, y las élites más evolucionadas comenzaron a gestar las bases de un nacionalismo. A la formación de este embrión contribuyeron eficazmente la postura anticolonialistas de los dos protagonistas internacionales de entonces, la Unión Soviética y los Estados Unidos, por motivos diferentes. La primera porque consideraba que el colonialismo era consecuencia del capitalismo y a este respecto nada más sugestivo que el título de una obra de Lenin, “El Imperialismo Estadio Supremo Del Capitalismo”, en la que se afirma que el mundo colonial es la reserva del mundo capitalista. Estados Unidos, partiendo de presupuestos liberales, pretendía la emancipación del mundo colonial para que las relaciones internacionales y los derechos al libre

comercio se extendieran por igual a todos los pueblos. El hecho de que los aliados principales de los Estados Unidos fuesen las primeras potencias colonialistas amortiguó, un tanto, su política anticolonial, que no obstante trataron de introducir subrepticamente en cuantas conferencias y congresos se desarrollaron al respecto”²²⁶.

En plena Guerra Mundial, Francia convoca la Conferencia de Brazzaville (31 de enero a 8 de febrero de 1944), la cual, según René Pleven, ministro de colonias, se convocaba “para asegurar el progreso de las poblaciones francesas del continente africano”. Esta manifestación de intenciones que parecía abrir perspectivas de carácter político en torno a la autonomía de estos territorios, quedan ya disipadas en el discurso de apertura de dicho ministro: “Hay poblaciones que queremos conducir por etapas a una personalidad más completa o a la emancipación política, pero que no se entienda por esto conceder una independencia fuera de Francia”. En las conclusiones aunque se habla de conducir los territorios “de la descentralización administrativa a la personalidad política” y se insistía en el deseo de la “participación de los indígenas en la gestión de sus propios asuntos”, también se asegura, hablando de la obra civilizadora llevada a cabo por Francia, que “la constitución eventual, incluso lejana, de gobiernos autónomos en las colonias queda excluida”.

Es posible que la conferencia de Brazzaville fuera una respuesta francesa a la Carta del Atlántico firmada el 14 de agosto de

²²⁶ Cortes, J-L., (1995), *Historia contemporánea de Africa*, Mundo Negro, Madrid.

1941, como declaración conjunta de Roosevelt y Churchill en la que, respecto al asunto colonial, se decía que los estados firmantes “respetan el derecho que tiene cada pueblo de escoger la forma de gobierno bajo la cual él debe vivir. Desean que sean devueltos los derechos soberanos y el libre ejercicio del gobierno a los que han sido privados de ellos por la fuerza”. Se intensifica la acción del movimiento panafricanista, que, en estos momentos, cuaja en el Quinto Congreso Panafricano celebrado en Manchester, en marzo de 1941, en el que se pidió la autonomía e independencia para África, al mismo tiempo que se denunciaba su división, explotación económica, analfabetismo, subalimentación, etc. con un comunicado final muy explícito y amenazador: ”Los delegados creen en la paz... sin embargo, si el mundo occidental está aún determinado a gobernar a la humanidad por la fuerza, los africanos entonces, como último resorte, podrían verse obligados a recurrir a la fuerza en el esfuerzo desplegado para conquistar la libertad, incluso si la fuerza debe destruirlos a ellos y al mundo... Estamos resueltos a ser libres, queremos la instrucción, el derecho de ganar una vida decente, el derecho a expresar nuestros pensamientos y nuestras emociones, el derecho a adoptar y crear formas de belleza. Exigimos para África negra la autonomía y la independencia... En consecuencia, nos quejaremos, interpelaremos y acusaremos. Queremos conseguir que el mundo escuche los hechos anejos a nuestra condición. Queremos luchar de todas las formas posibles por la libertad, la democracia y la mejora social”.

Queda clara la actitud y disposición de los movimientos del África negra, que, en cierta manera, vienen a ratificarse, modularse y concretarse por parte de Occidente, cuando en abril- junio de 1945, la Conferencia de San Francisco que concluyó con la firma de “la Carta de las Naciones Unidas”, votó el capítulo 10, titulado “Declaración Relativa a los Territorios no Autónomos”, en la que se establece que “los miembros de las Naciones Unidas que tienen o que asumen la responsabilidad de administrar territorios cuyas poblaciones no se administran todavía de forma completa ellas mismas, reconocen el principio de la primacía de los intereses de los habitantes de estos territorios. Aceptan como una misión sagrada la obligación de favorecer, en la medida de todo lo posible, su prosperidad en el marco del sistema de paz y de seguridad internacionales establecidos por la presente carta, y, a este fin, se comprometen a desarrollar su capacidad de administrarse ellas mismas, a tener en cuenta las aspiraciones políticas de las poblaciones y ayudarlas en el desarrollo progresivo de sus libres instituciones políticas, en la medida apropiada a las condiciones particulares de cada territorio y de sus propias opciones y sus grados variables de desarrollo. Más adelante, en el capítulo 12, respecto a la misión de las naciones colonizadoras establece: “Favorecer los desarrollos políticos, económicos, sociales y culturales de los habitantes de los territorios bajo tutela y que su evolución progresiva, sea hacia un gobierno autónomo, sea hacia la independencia, según las condiciones particulares de cada territorio y

su población y según los votos libremente expresados por los pueblos concretos, tal como será previsto en cada acuerdo de tutela”.

Sin embargo, a pesar de estas conferencias y congresos, en el caso de Camerún, la posición de la potencia colonial francesa era hostil al reconocimiento del nacionalismo y los cambios políticos, que después de la guerra, fueron casi inexistentes por parte de las autoridades francesas, no deseando acelerar las reformas coloniales, considerando estos territorios como parte de Francia. Así se reflejan cuando señalan: “Para nosotros la cuestión es simple, estamos en Camerún y Togo como en Argelia y Senegal. Estamos ahí desde hace casi treinta años, les proporcionamos hombres de primera clase y hemos gastado allí un capital considerable. Para nosotros Camerún y Togo son parte de la Unión Francesa ». Esta posición del gobierno Francés, endurecida por el miedo al comunismo, que en Francia era un partido fuerte y combativo, cuando ya se iniciaba lo que luego se llamaría la guerra fría entre los dos bloques, el capitalista occidental representado por Estados Unidos y el comunista representado por Rusia y sus satélites, es la fuente fundamental del conflicto que surge con los movimientos nacionalistas y, en Camerún, en concreto con el partido Unión de los Pueblos del Camerún (UPC), de fuerte arraigo en el pueblo Bamileké.

Las demandas sociales de este partido eran: Medidas para atenuar los abusos del sistema colonial, la necesidad de una mayor participación de los cameruneses en los asuntos económicos del país y mejoras en el ámbito de la educación y de la salud. En el plano

estrictamente político, el más conflictivo, se proponía: La unificación de las dos partes de Camerún, la francesa y la inglesa, la independencia y la redefinición de las relaciones entre Camerún y Francia. Se trata, pues, de despertar una conciencia nacional y, desde 1948, el UPC quiere ser la encarnación de esta toma de conciencia nacional. Busca ser un gran movimiento de masas y su objetivo no es sólo ser un gran instrumento para la independencia, sino el embrión para la identidad de la futura nación camerunesa.

10-1. La postura de las iglesias.

La evaluación del compromiso de las iglesias católica y protestante en el proceso de descolonización es fundamental para comprender la actitud y el comportamiento de los Bamileké y sus repercusiones en este pueblo. Los problemas y las conductas de los religiosos no se pueden aislar del contexto sociopolítico en el que están inmersos. No se puede olvidar que entre colonialismo y misión, como ya hemos visto, hay una mutua interrelación difícil de desentrañar. Si es verdad que al comienzo del proceso, “cada estación misionera era un ensayo de colonización”, también es verdad que cada escuela de misión fue un paso hacia la independencia como dijo Nkrumah²²⁷. En las misiones y sus escuelas se formaron los líderes africanos que llevaron a cabo la independencia. También es cierto que los misioneros, en

²²⁷ Nkrumah, K., (1966), *Neo colonialismo, la ultima etapa del imperialismo*, Mexico, pagina 37.

general, ejercieron una influencia mitigadora entre los colonos y la administración colonialista. Pero la percepción africana era que los misioneros no eran lo bastante sensibles a la explotación colonial y, por consiguiente, tendían a no hacer ninguna diferencia entre las dos. Mientras los africanos se hacían progresivamente más críticos y rebeldes contra el dominio colonial, los misioneros se hacían menos críticos y se sentían más cómodos en él.

Lógicamente hay perspectivas distintas así J. Mfoulou escribe: “Es difícil negar que la iglesia cristiana ha sido agente de progreso en Camerún. Los misioneros no tenían como única tarea construir escuelas y hospitales, la lucha contra la dote y la emancipación de la mujer y abogaban también a favor de la justicia social. Algunos fueron tan lejos como para oponerse a los trabajos forzados enfrentándose abiertamente con la administración colonial”²²⁸.

Por otra parte, la Iglesia Católica apoyó desde el principio el movimiento, desde las conferencias episcopales, mostrando sus simpatías hacia las aspiraciones a la independencia. “La aspiración es legítima” y los obispos de Camerún 1955 dijeron que « animaban a los hijos de África a tomar progresivamente en sus manos la dirección de su país”. El propio Papa Pio XII, en su mensaje de Navidad siguió esta corriente y en la encíclica “Fidei Donum”, dijo a las potencias coloniales que no podían negar la “progresiva emancipación de sus colonias”. Todo ello parecía indicar que la transición debería ser un trabajo de cooperación constructiva, libre de prejuicios y mutuas

²²⁸ Mfoulou J., (1978), *op cit*, P. 216

susceptibilidades. Sin embargo, el despertar del nacionalismo y la aparición en la escena de una política indígena no fueron bien recibidos por muchos misioneros. La mayoría de los colonizadores y buena parte de los misioneros se agarraron a la palabra “progresiva”, de la afirmación Papal dándole el significado de paso a paso. O sea, independencia sí pero con la convicción de muchos misioneros de que “va demasiado rápida, los africanos no están todavía preparados para semejante tarea”. Además como ratifica, Baur, “apareció un fantasma en el horizonte, el comunismo. El temor a que las naciones independientes sucumbieran al comunismo ateo y antioccidental no era infundado, porque la Unión Soviética hizo los mayores esfuerzos para aparecer como la gran promotora de la libertad africana y prestó todo el apoyo posible. El temor a la subversión rusa incluso ayudó a acelerar el proceso hacia la independencia de las colonias británicas, francesas y belgas, porque sus gobiernos europeos esperaban que, mostrando su buena voluntad, persuadirían a los futuros gobiernos africanos a continuar una cooperación positiva con Occidente”²²⁹.

La jerarquía de las iglesias cristianas vio el despertar de los sentimientos nacionalistas como una reacción negativa y sin control de los cameruneses frente al poder colonial y las misiones. Así lo expresa Kengne Pokam: “Si las iglesias cristianas han jugado un indiscutible papel para el despertar de la conciencia nacional del pueblo camerunés, ellas, y sobre todo la Iglesia Católica, cambiaron a la hora de una toma de conciencia nacional para aclarar y precisar con

²²⁹ Baur, J., (1996), *op cit*, p 341

fuerza la liberación y reivindicación nacional, tomando partido en favor del poder colonial, en nombre del anticomunismo”²³⁰. El fantasma del Comunismo podía ser visto acechando por todas partes. Según decía un militante de la independencia”. Cada vez que nos atrevemos a decir algo fuerte, gritan ¡comunismo, comunismo!”. Estas actitudes de total rechazo frustraron a muchos de la élite africana que vieron que recibían muchas críticas de los misioneros pero raras veces apoyo.

El informe de la diócesis de Nkongsamba, de 1956, refleja como los misioneros no vieron con claridad los motivos políticos nacionalistas de los cameruneses: “La propaganda antieuropea e incluso, anticatólica se manifiesta en todas partes de una manera taimada, y la reivindicación de independencia es el medio a través del cual esta propaganda tiene éxito en la población. Ocurrió, incluso que a los cristianos se les impidió ir a la iglesia y cumplir con sus deberes religiosos. Afortunadamente se trataba de excepciones. Sin embargo, este ambiente es contrario a los sentimientos de la caridad evangélica y el respeto mutuo”²³¹. Esta cita muestra que los misioneros no entienden el sentido de las reivindicaciones nacionalistas, considerando que solo significan una propaganda antieuropea y anticatólica presentada por personas que han creado un clima contrario al sentido evangélico de la caridad y el respeto mutuo. Esto conduce a que la Iglesia Católica se oponga, aunque matizando a la

²³⁰ Kengne Pokam, (1987), *Les églises chrétiennes face à la montée du nationalisme camerounais*, Harmattan, Paris, p. 84.

²³¹ Archivos de la Diócesis de Nkongsamba, “Sur la mission de Foumban (Cameroun français), Afrique. Rapport annuel 1936-1937”.

acción del partido Unión de los Pueblos de Camerún (UPC). Así lo manifiesta: «Llamamos la atención de los cristianos contra las tendencias del partido UPC – Unión de los Pueblos de Camerún, no a causa de la independencia que defiende, sino por el espíritu que le anima e inspira sus métodos, su hostil y malévolamente intención hacia la misión Católica y su relación con el comunismo ateo condenado por el Pontífice Romano».²³² La impresión que cuaja en el pueblo Bamileké, el más numeroso recordemos, es que la Iglesia Católica ha sacrificado a los radicales de UPC acusados de ateos y comunistas, lo cual produce un clima de rechazo hacia las misiones y los misioneros. Realmente esta conclusión afecta, inicialmente, a todas las iglesias aunque, en el ámbito protestante, las autoridades eclesiásticas formaban un frente menos unido, por la mayor independencia de cada una de ellas, lo que les permitió una posición más ambigua, mostrándose, muchas de ellas, al margen de la política, sin intervenciones ni manifestaciones públicas calificativas a sus feligreses. La conclusión de que la relación entre las iglesias y los partidos políticos era de una oposición radical y malentendida, hace que el pensamiento dominante fuera que los misioneros cristianos, cuyo impacto en la vida de casi todos los nativos era muy grande, defendían más a la madre patria europea que a los intereses y deseos de los cameruneses. Este malentendido, real y manifiesto, se transformó en oposición violenta de la UPC, que dio lugar a los

²³² Lettre commune des vicaires apostoliques du Cameroun du 10 avril 1955.

violentos sucesos que tuvieron lugar en 1955 en el país Bamileké o, mejor, en Camerún con el protagonismo de los Bamileké.

Hay que tener en cuenta que el año 1955 fue muy significativo en los aspectos políticos, de conflicto con las iglesias, especialmente con la Iglesia Católica y, desde la propia Iglesia Católica, en el ámbito Bamileké. En abril de 1955 hay un acontecimiento internacional que va a repercutir en Camerún y por ende en los Bamileké. Nos referimos a la Conferencia de Bandjun, pero recordemos que significó un reto al colonialismo y a la hegemonía del hombre blanco, con “la toma de conciencia por los pueblos de color de su evidente dignidad y la muerte del complejo de inferioridad”²³³. Es la puesta en cuestionamiento de la pretensión universal de la misión civilizadora occidental y el renacimiento y fortalecimiento de las identidades nacionales.

Paralelamente, en Camerún, actuaba políticamente el partido Unión de los Pueblos del Camerún (UPC), fundado y dirigido por Un Nyobé, de gran arraigo entre los Bamileké. En 1951 el doctor Aujoulat crea el Bloque Democrático Camerunés (BDC). En los planteamientos, ante las intenciones francesas y las reticencias a una posible independencia, el UPC de Um Nyobé, defendía la unidad de las dos partes, francesa e inglesa, en que estaba dividido Camerún, y la obtención de independencia, mientras que el BDC, del doctor Aujoulat, defendía la simple autonomía. De ahí surge un enfrentamiento iniciándose, en 1945, una serie de disturbios graves,

²³³ Kengne Pokam, *op cit*, p. 84.

especialmente en la zona Bamileké, aunque llegaran hasta la capital Yaundé, teniendo que ser reprimidos cruentamente por las fuerzas francesas, llamadas por el presidente de gobierno autónomo Andrés María Mbida del BDC. El partido UPC y sus diferentes organizaciones, fueron prohibidos por decreto del 13 de julio de 1953 y sus principales dirigentes entraron en la clandestinidad, dirigiendo algunos de ellos la guerrilla que siguió combatiendo, precisamente refugiados en las montañas del país Bamileké. Los Bamileké tenían sus propios motivos, también, para quejarse: los jefes, que eran prácticamente los administradores coloniales, habían vendido y revendido sus tierras y tomado a sus hijas en matrimonio sin pagar la dote. Algunos rebeldes, por otra parte, veían en los jefes tradicionales y los notables no solamente personas ricas, autoritarias y déspotas, sino también agentes secretos al servicio de la administración colonial y los misioneros, por lo que muchos jefes y notables fueron asesinados durante la revueltas. Hay que señalar que algunos sacerdotes Bamileké aprobaban las justificadas quejas de su pueblo aunque rechazaban la violencia.

Incluso, apoyaron estas quejas y su posición como el propio Obispo Albert Ndongmo, del que hablaremos más adelante y que, por esta razón cuando, en 1970, los últimos líderes de UPD fueron capturados y ejecutados el obispo Ndongmo fue también arrestado juzgado y condenado a muerte, pero por la intervención del Vaticano e, indudablemente por la grave repercusión que tendría su ejecución

en el pueblo Bamileké, al que trataban de pacificar, se le conmutó la pena por la deportación.

Efectivamente, había un sector del clero nativo que, rechazando la violencia, consideraba que la insurrección, en el país Bamileké, no se habría producido si no hubiera existido un caldo de cultivo de descontento a todos los niveles, o, al menos, la violencia habría sido menor si hubiera existido un ámbito favorable de organización social acorde con el espíritu de justicia de la sociedad tradicional. Esta es la perspectiva de F. Njougla: “El error fue reconocer en el terrorismo solo causas políticas, sin tener en cuenta las causas sociales y morales que han sido más fuertes que las causas políticas. La política solo ha estado disfrutando de la podrida situación, en la que basó su propaganda en las elecciones denunciado los abusos que eran reales y presentándose como liberadores del pueblo. Las cosas no hubieran tomado la intensidad a la que llegaron, si los Bamileké hubieran encontrado una organización social con espíritu de justicia para todos”²³⁴.

10-2. *El choque entre la Iglesia Católica y los nacionalistas.*

El año 1955 es esencial, como hemos visto, pero lo es para poder comprender las profundas causas del choque entre los nacionalistas Bamileké y la Iglesia Católica, pues es precisamente en este año, cuando en la pugna por la independencia, se publica, el 10 de

²³⁴ Njougla, F., « *La parole de Dieu au pays du terrorisme* », conférence biblique, Bafang, 1960, publiée a Nkongsamba, le 20 janvier 1961 par Mgr BOUQUE, évêque de Nkongsamba, P. 40.

abril de 1955, “La Carta Común de los Vicarios Apostólicos de Camerún a los Fieles” , que muestra la posición de la Iglesia ante los acontecimientos que en Camerún se están produciendo y que, muy, especialmente, afectan a los bamileké, entre otras razones porque es el pueblo más numeroso, más de dos millones, y más industrial y por ello hemos centrado en él nuestro trabajo. Esta “Carta de los Vicarios” va a dar lugar a una réplica del partido aludido en ella, el 22 de abril de 1955, firmada por el presidente del comité ejecutivo de la UPC (Unión de los Pueblos de Camerún). Ambos documentos exigen un análisis particular por su trascendente significado.

La “Carta Común de los Vicarios”²³⁵, dirigida a los fieles, se inicia con la queja acerca de las calumnias que recibe la Iglesia Católica y sus representantes, sobre los cuales se vierte que “no se debe creer a los misioneros, son blancos como los otros, que buscan solo sus propios intereses a costa de los africanos. Han robado las tierras de los africanos, impiden el desarrollo del Camerún y son aliados colonialistas”. Aunque consideran que la mayoría de los cristianos no cree estas calumnias, ha “llegado la hora de iluminar a nuestro pueblo acerca de estos serios problemas”, pues el objetivo de estas calumnias es “separar a los cristianos de sus sacerdotes, de su Iglesia, de su religión y, un día, de su Dios”. Por qué todas estas calumnias en estos momentos, se preguntan los obispos, y responden: “Porque una aspiración comienza a manifestarse en todas partes, ahora, entre los cameruneses: Independencia. Y en este momento, en

²³⁵ Lettre commune des vicaires apostoliques du Cameroun du 10 avril 1955.

que Camerún prepara su independencia, los enemigos de la Iglesia quieren separar al pueblo de sus representantes, de su Dios, para hacer de ellos un pueblo sin religión, sin líderes espirituales y listo para convertirse en presa del comunismo y algunos que no son cristianos afirman que la Iglesia Católica, los obispos y los sacerdotes se oponen a la evolución del país hacia su independencia”.

En el deseo de iluminar a los cristianos, los obispos tratan de explicar qué es la independencia, entendiendo que “esta expresión mal entendida sugiere que el país puede soportarse a sí mismo. Idea infantil cuando todas las grandes naciones buscan unirse en lo que tienen de común: la Comunidad Europea, los Estados Unidos de América, la Unión Soviética”. Desde este razonamiento consideran que “la independencia sigue siendo negativa, estéril y condenada al fracaso; si no conlleva las responsabilidades para realmente servir al país, y entienden que las aspiraciones profundas de los pueblos de Camerún son el acceso a la gestión y el desarrollo del país, beneficiar la cultura, la educación, la salud, la higiene, y las mejoras en la tecnología moderna, y, así, “estos deseos cameruneses de asumir gradualmente la dirección de su país, dando lugar a una vida libre, justa y próspera, la Iglesia no puede dejar de reconocerlos válidos y justos, y alentar a los pueblos siempre que reúnan las grandes leyes del evangelio: la verdad, la justicia, la caridad y la prudencia”. La política sola no dará una buena respuesta, pues para dirigir el país de manera segura y sostenible “necesitamos hombres maduros, seguros, competentes, conscientes y dedicados”. Además de promover

sacerdotes y obispos de cada país sin distinción de razas, la Iglesia ha ido cumpliendo incansablemente la responsabilidad en el ámbito de la educación y de la formación, con espíritu de servicio, y así, también, capacita a sus militantes en la Acción Católica. Lo dicho, debe servir a los cristianos a formarse un juicio sobre “el valor de los partidos políticos que soliciten su adhesión... Algunos están opuestos a la verdad, la caridad, la justicia y la prudencia”, son doctrinas contrarias a las leyes inscritas por el Creador en el corazón humano, con una categoría de hombres que se supone que no tienen ningún interés común por la paz y la hermandad, doctrinas que adulan y atraen con aspiraciones engañosas que se “basan en el materialismo, con su negación del alma, del espíritu, de la vida futura, de Dios”, como una anti religión que busca exclusivamente el paraíso en la tierra, mientras que la Iglesia recuerda la primacía de la mente, de la conciencia y de la inmortalidad del alma. Cabe añadir, señalan, “que estas doctrinas se basan en la aniquilación del individuo de la persona humana en favor de la omnipotencia del estado, del partido... Los cristianos no deben quedar atrapados por las falsas promesas o declaraciones de estos movimientos inspirados en tales doctrinas”. Se refieren al comunismo, preguntándose “¿Que ha hecho el comunismo en todas partes, bajo cualquier nombre que se presentara?”. Se ilustra con las persecuciones en China y Vietnam donde se ha dado “la mentira, el odio, la violencia, los desalojos y las persecuciones sangrientas”, recordando que, sin embargo, muchos cristianos depositaron su confianza en ellos con la idea de querer liberar a su país.

Después de todas estas consideraciones, y en apoyo de sus observaciones, aportan la encíclica “Divini Redemptoris”, en la que el Papa Pio XI condena solemnemente el comunismo: “El primer peligro”, el más general, es sin duda el comunismo en todas sus formas y en todos los niveles, ya que amenaza todo, agarra todo, se vuelve en todas partes abiertamente y en secreto: la dignidad individual, la santidad de la familia el orden y la seguridad de la sociedad y de la religión, sobre todo frente a la abierta negación de Dios y especialmente de la religión Católica. Entienden que la Iglesia Católica tiene “una clara y precisa doctrina social que satisface plenamente las aspiraciones reales de los hombres”, y que los hombres con su conocimiento y formación serían sus verdaderos guías para Camerún.

Y termina el documento con una serie de conclusiones prácticas:

1- “Llamamos la atención de los cristianos sobre la tendencia actual del partido político como la Unión de los Pueblos del Camerún (UPC), no por la causa de la independencia, que defiende, sino por el espíritu que le anima e inspira sus métodos, por su actitud hostil y malévola contra la misión católica y su relación con el comunismo ateo condenado por el Romano Pontífice”. Les recordamos que la elección de sus organizaciones, sindicatos o las acciones políticas deben tener en cuenta las exigencias de la moral cristiana y de la Fe enseñada por la Iglesia Católica. Invitamos especialmente a aquellos que pueden y deben desempeñar un papel activo en el desarrollo del país a estudiar

la doctrina de la Iglesia, especialmente las enseñanzas sobre las cuestiones sociales y políticas, a fin de informar su acción y, si es necesario, crear grupos que consideren adecuados”.

Por último después de su invitación a que entren en la Acción Católica y mostrarles que los obispos saben que pueden contar con su “espíritu de fe y obediencia”, y que el compromiso con la vida cristiana será signo de prosperidad y seguridad de su futuro, terminan diciendo que “vuestra victoria sobre el mal es vuestra fe”. El documento lo firman René Graffin, vicario apostólico de Yaundé, Paul Bouque, vicario apostólico de Nkongsamba, Pierre Bonneau, vicario apostólico Duala, Jaques Terenstra, vicario apostólico de Doume e Yves Plumey, vicario apostólico de Garua.

A esta carta apostólica, del 22 de abril de 1955, el comité ejecutivo de la Unión de los Pueblos de Camerún (UPC), da un comunicado de prensa que es una contestación a la carta de los obispos, porque entienden que era necesaria una explicación que elimine la ambigüedad en las mentes. Realmente es una réplica, pero con un contenido doctrinal contra el colonialismo y sus defensores, según su interpretación de textos y principios cristianos, con diversos apartados cuyo enunciado ya indica la intención del contenido. Se inicia esta réplica señalando la coincidencia de la reunión de los obispos, con la reunión que el Alto Comisario de Francia de Camerún tuvo, también, en Dschang, con sus colaboradores franceses y los ingleses, por lo que quieren denunciar la maniobra de los que desean utilizar la religión con intenciones políticas. En el apartado Dios y la

Colonización hacen un estudio comparativo de la religión y la conducta de los sacerdotes católicos colonialistas, entendiendo que “la colonización es la esclavitud, es la subyugación de un pueblo por un grupo de individuos cuya función es explotar las riquezas y los hombres de este pueblo esclavizado”. Se basan en el Génesis (versículos 27 a 29) en que se manifiesta que “Dios creó al hombre y a la mujer, los bendijo y les dijo: sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla, y dominad los peces del mar, las aves del cielo y todas las bestias que se mueven sobre la tierra”. Es claro, por tanto que solo los peces, las aves y los animales fueron colocados bajo el dominio de los hombres. “En cualquier caso si Dios creó al hombre a su imagen, es inconcebible que Dios acepte someter a su imagen a un régimen opresivo como el régimen colonial. Uno de los mandamientos dice obedece a tu padre y a tu madre para tener una estancia feliz en la tierra que Dios te ha dado. Esto nos permite pensar que Camerún es la tierra que Dios nos ha dado”, y parece congruente que el hecho de que otras personas abandonen la tierra que Dios les ha dado, para invadir y tomar la tierra que Dios nos ha dado, cae dentro del mandato que prohíbe usar el nombre de Dios en vano. El hecho de que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, corresponde a la cláusula de la Declaración Universal de los Derechos Humanos que proclama: “Todos los hombres nacen libres e iguales en derechos”. Después de unas consideraciones sobre el cautiverio en Egipto de los israelitas y su liberación por Moisés se preguntan: “¿Los obispos franceses de Camerún admiten que los cameruneses creados a imagen de Dios,

sean esclavos de los franceses e ingleses también creados a imagen de Dios?”. Ponen el ejemplo del significado de Cristo según el Nuevo Testamento, en una Palestina, colonia romana, y como el rey Herodes mató a los inocentes porque no quería otro líder indígena que podría poner fin al reinado del imperialismo romano, que es lo que “hoy en día los gobernadores y administradores franceses en Camerún, no admiten ningún tipo de reforma que podría derrotar al poder colonial y su reemplazo por un gobierno nacional después de una consulta popular”.

¿En qué lado está Dios? “Si Dios está del lado de Goliat, del Faraón, de Herodes o de Pilatos, es que Dios aprueba la opresión colonial, pero si Dios está del lado de David, Moisés, de Jesús y de los oprimidos de Palestina, podemos llegar a la conclusión de que Dios está con los que luchan contra el colonialismo para lograr la independencia de sus respectivos países”, afirmación que apoyan en las citas del Levítico (19,13). Cuando señalan que en la carta conjunta se dice que los misioneros son calumniados, se plantean si el hecho de denunciar que los sacerdotes predicen en la iglesia aspectos políticos, constituye realmente una difamación, sin embargo, arguyen que según la Biblia “no darás falso testimonio contra otros” y, entienden, que sí lo es, “el hecho de calificar a los sindicalistas y los movimientos nacionalistas de comunistas sin poder probarlo”. Si bien con arreglo al mandato evangélico (San Mateo 28,19) de “Id y haced en todas las naciones discípulos bautizándoles en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todos los mandamientos”,

los obispos en la carta conjunta hablan de setenta mil fieles y de decenas de sacerdotes nativos, pero no se atreven a nombrar algunos obispos nativos, “porque atenta contra el estatus del mundo colonial”. Ahora aparece el comunismo como un nuevo mandato añadido a los Diez Mandamientos pero no se dan cuenta “que la cuestión del comunismo nunca se habría producido si el pueblo camerunés no se hubiera planteado la cuestión de la independencia”. Después de hacer una reflexión sobre palabras de Napoleón y Luis XV, rey de Francia, según las cuales los misioneros de las colonias son las vanguardias del aparato administrativo colonial, interpretan que los sacerdotes y pastores que han vivido los momentos del trabajo forzado, no han formulado ninguna protesta contra la esclavitud y se han dedicado a decir misa, y ante la lucha de los trabajadores, a “condenar la CGT como institución debida al Satanás comunista”, por lo que cuando los “ciudadanos cristianos de un país desean organizarse para sacudir el yugo de la dominación, los explotadores presentan el símbolo del comunismo”. Sin embargo, manifiestan que, a pesar de lo expresado por ellos, los obispos reconocen que “empieza a manifestarse como aspiración de este tiempo la preparación de la independencia de Camerún”. Parece claro, pues que el pueblo Camerunés “en forma de abrumadora mayoría reclama la independencia”, y los cristianos entenderán el peligro que representa “una política de complicidad que tienda a salvar los últimos vestigios del colonialismo”. Como partidarios de la independencia nacional indica, que “dejamos a los obispos la responsabilidad de calumniar y denigrar a la UPC.

Reconocemos el pánico que se apodera de los colonialistas tras la toma de conciencia del pueblo camerunés y su intento de crear un partido de oposición a la Unión de los Pueblos de Camerún”. Ante esta situación no vamos a responder “la provocación con la provocación, ni la pelea con la pelea, limitándonos a reiterar que cada uno responderá ante Dios de sus propias obras y es por ello que consideramos que la cuestión de la religión es un asunto personal en el que cada individuo adopta su propia posición. Pero si para la vida después de la muerte, cada uno responderá por su propia cuenta, los cameruneses y las camerunesas deben entender que todos responderemos ante la historia, según nuestra actitud hacia las reivindicaciones nacionales del pueblo camerunés”. Y termina el documento con un llamamiento de responsabilidad a todos: “Por eso, los católicos, los protestantes, los musulmanes, los fetichistas y los no creyentes debemos unirnos y actuar conjuntamente para acelerar la unificación e independencia de Camerún”. El documento está firmado en Duala a 22 de abril de 1955, por el presidente del comité ejecutivo de la UPC, Félix Roland Moumie.

Se ha presentado un resumen de ambos documentos, sin ningún análisis crítico, aunque si queremos señalar que ambos documentos son producto y en unas circunstancias históricas concretas, que nos ayudan a comprender el contexto político, social y religioso de dicho periodo, pero que hoy ha sido superado positivamente en muchos aspectos y, pongo, como ejemplo, respecto al reproche de la UPC, que unos años más tarde, 1964, los obispos ya

eran nativos y algunos Bamileké, como Albert Ndongmo, ordenado dicho año que como ya hemos señalado, precisamente por apoyar al UPC y sus reivindicaciones fue juzgado y condenado a muerte, aunque esta pena fue conmutada por la de destierro.

10-3. Búsqueda de una Iglesia Católica local del pueblo bamileké.

Cuando el 26 de julio de 1956 es nombrado primer obispo de Nkongsamba Monseñor Paul Bouque, se va a iniciar un proceso de cambio profundo en la Iglesia Católica en el país bamileké, siendo el autor de los firmes cimientos para una iglesia local propia, por lo que su personalidad y obra hay que analizarla. Paul Bouque nació el 5 de septiembre de 1896 en Hanconcourt, en la diócesis de Metz, Francia. Entró en la congregación de los Padres del Sagrado Corazón de San Quintín, ordenándose sacerdote el 26 de julio de 1925. Llegó a Camerún al año siguiente y en 1930 fue nombrado prefecto apostólico y en el año 1937 fue nombrado vicario apostólico de Foumban, siendo ordenado obispo en ese mismo año. Fundó el seminario de San Miguel, y en 1948, ordenó a los dos primeros sacerdotes nativos bamileké: André Tancou y Gilbert Nkwanou. En 1950 organizó el primer sínodo de la iglesia de Nkongsamba, y el 14 de Septiembre 1955 fue nombrado primer obispo de Nkongsamba. El 17 de Agosto de 1964 ordenó a su sucesor, Monseñor Albert Ndongmo, nativo Bamileké. Murió el 15 de Agosto de 1969 en Mougins en el sur de

Francia, donde se había retirado al dejar el obispado. Su cuerpo fue traído a Camerún y enterado en la catedral de Nkongsamba. Encarnó la figura del obispo misionero que quiere entender y formar a su grey dentro de su contexto cultural. Según Tomas Nkuissi, ponía en práctica la Parábola del Sembrador, “No quería que las semillas del evangelio cayeran al borde del camino, para no ser consumida por las aves o caer en terreno pedregoso, para no ser sofocadas por las espinas. Tenía que caer y echar raíces en tierra buena”²³⁶ en esta dirección favoreció cuatro objetivos principales: el seminario, los laicos, las congregaciones religiosas y el fomento de los idiomas indígenas. En las reuniones sacerdotales que regularizó les pide “alentar todo lo pueda hacer más viva y mejor entendida la participación en la Misa y en los Sacramentos. Ésta debe ser la respuesta de la Iglesia al afán del pueblo ya que en caso de que éste no se encuentre completamente satisfecho con los misterios cristianos, usará los sacramentos paganos”²³⁷.

Hizo de los seminarios la prioridad de las prioridades y recogió grandes frutos de sus seminarios, siendo un pionero en la ordenación y desarrollo del clero nativo que permitirá alcanzar más fácilmente a la población bamileké. Así lo expresa Nkuissi “Las grandes fiestas de ordenación y las primeras Misas cumplieron sus objetivos y atrajeron a una gran multitud de jóvenes paganos, muchos de los cuales se

²³⁶ Nkuissi, T., (1984), Lettre Pastorale à l’ occasion du cinquantieme anniversaire de l’ordination épiscopale MGR P. BOUQUE.

²³⁷ Essor des Jeunes N o 295 « Thomas Nkuissi souhaite bonne fête à Mgr. Paul BOUQUE qui célèbre ses nocces ».

apuntaron al catecumenado o enviaron a sus hijos al seminario”²³⁸. Durante los diecisiete años de Monseñor Bouque tuvo varias veces la alegría de ordenar a muchos sacerdotes nativos. Este acontecimiento representa un nuevo estilo en la evangelización de la diócesis de Nkongsamba. A partir de 1950, como nos muestra A. Segue, “El número de religiosas y sacerdotes aumentaron rápidamente. Este aumento se debe a un método eficaz de actuación: Un mayor contacto con los cristianos devotos y con sus hijos, creación de internados para niños y niñas en las parroquias, aperturas de pre-seminarios o escuelas apostólicas. Los candidatos considerados aptos para la vida religiosa, como para el sacerdocio, iban tanto al noviciado de Dschang o al seminario de Melong”²³⁹.

El análisis de las estadísticas sobre el número de sacerdotes nativos en comparación con el número de misioneros de la prefectura apostólica de Foumban y la diócesis de Nkongsamba entre 1948 y 1968 nos da una idea de esta evolución.

Réf. Las estadísticas sobre el número de sacerdotes nativos en comparación con el número de misioneros en la Prefectura Apostólica de Fumban y la diócesis de Nkongsamba 1948-1960

Años	1948	1950	1955	1956	1960
Misioneros	42	48	49	48	47
Sacerdotes nativos	3	8	16	18	25
Porcentaje (%)	7,14	16,66	32,65	37,5	53,19

²³⁸ Nkuissi, T., (1984), op cit.

²³⁹ SEGUE A., l'Eglise et l'Etat au Cameroun, (1890-1972). De l'affrontement au dialogue, Thèse de doctorat 3^e cycle, théologie catholique, Strasbourg, 1983. p. 250

Se ve claramente cómo va aumentando el clero nativo en relación con los misioneros europeos, de forma que entre 1948 y 1960 de un 7,14% de clero indígena se pasa a un 53,19%, con la particularidad que mientras en 1948 el número de sacerdotes nativos era de tres con cuarenta y dos misioneros, en 1960 el número de sacerdotes nativos es de 25 en relación a cuarenta y siete misioneros, lo que indica la progresión del clero indígena y el prácticamente estancamiento o disminución de los misioneros. Esta tendencia se intensifica a partir de 1960 porque el número de sacerdotes nativos sigue creciendo, produciéndose la africanización del clero con la consiguiente repercusión en las formas de actuar de la Iglesia en el país bamileké.

La creación de seminarios y la ordenación de sacerdotes nativos, lo completa el obispo Bouque, con la preocupación y ocupación respecto a las culturas locales y, en ellas, las lenguas indígenas. Esta dedicación a las lenguas nativas es uno de los aciertos más originales del Obispo. Ya en el primer Sínodo diocesano, en 1948, con el objetivo de buscar vías acertadas para la evangelización manifestó: “Es absolutamente necesario llevar a cabo el estudio de una lengua indígena, pues mientras los nativos del sur se pueden comunicar en Duala, para los bamileké es problema es difícil dada la diversidad de dialectos. El Sínodo adoptó la lengua Bafang”²⁴⁰. Esta decisión fue acompañada del estudio de la lengua y la escritura de gramática, confección de libros y traducciones al Bafang de textos

²⁴⁰ Primer Sínodo del Vicariato Apostólico de Foumban (del 29 de Diciembre al 2 de Enero 1949) in Rapport annuel du Vicariat Apostolique de Foumban 1947/1948.

litúrgicos y religiosos. Así, se llevó a cabo la traducción de los Evangelios, se estableció una gramática y un pequeño vocabulario de teología en bamileké. Se publicaron un libro de cantos y oraciones, un silabario y el catecismo en francés y bamileké. En 1951, el sacerdote François Marie Tchamda, dedicado al servicio de los bamileké, recopiló todos los himnos y las oraciones de los fieles e hizo un misal que apareció en 1953. Todos estos frutos son, indudablemente, instrumentos para un más fructífero encuentro con el pueblo bamileké, en la acción de transmitirles el evangelio y la figura de Cristo. Hay que tener en cuenta que la mayoría de la gente no había podido ir a las escuelas misioneras francesas e inglesas, por lo que realmente eran analfabetos y su lengua era el camino para el avance de la evangelización sin desarraigarlos de su ámbito cultural. Al respecto, comenta F. M. Tchamda: "Esto demuestra el compromiso de la Iglesia Católica a implicarse en la vida de las personas, evangelizar, para formar un cuerpo con raíces profundas. Ahora sabemos que a través del lenguaje se llega a la cultura del Pueblo y a través de la cultura a su alma. Esta decisión nos permite considerar a Monseñor Bouque como un pionero de la inculturación en los bamileké"²⁴¹.

En 1979, el obispo Bouque murió en Francia y su cuerpo descansa en la catedral de Nkongsamba, pero antes había puesto la que se puede considerar la primera piedra nativa en la edificación de una iglesia local, al consagrar el 16 de agosto de 1964 a su sucesor como obispo a un hijo del país bamileké, cual fue Monseñor Albert

²⁴¹ Tchamda, F.M., (), *Qu'est ce que NUFFI?*, 3e edition, Bafang, p. 7.

Ndongmo. Esta consagración tiene un doble significado en la vida de los bamileké: de una parte, señala el final de lo que se llama la primera evangelización, y de otra, inaugura una nueva evangelización que respeta los valores del pueblo y trata de rehabilitar las tradiciones y las culturas locales, con una mirada diferente y favorable, después del rechazo llevado a cabo por los primeros misioneros.

Desde el primer día de su entronización el obispo Ndongmo, en su discurso de agradecimiento, muestra sus preocupaciones y disposiciones hacia una evangelización que asuma los valores y la realidad de los pueblos: “La Iglesia no puede llevar a los hombres al cielo como si la tierra no existiera”, frase que podemos completar con esta otra: “Si Dios se encarnó para salvarnos, no podemos admitir el divorcio entre nuestra vida religiosa y nuestra vida real de cada día”²⁴². Para el nuevo obispo bamileké, si la misión de la Iglesia es ante todo sobrenatural, es decir, la búsqueda del reino de Dios, no puede evangelizar sin incluir en su visión las culturas, instituciones, estructuras, costumbres y usos de la vida cotidiana de los hombres, que realmente influyen en esa ascensión hacia Dios. En su función de predicador del evangelio, de la buena nueva, de la salvación, Monseñor Ndongmo, fue un paladín de la defensa y desarrollo de los valores locales. Además tuvo el acierto de rodearse de un equipo dinámico en esta misma dirección, los sacerdotes nativos, F. Tchamda, B. Thuem, B. Nkuissi, G. Sandje y otros muchos posteriores. Ellos son los paladines de la inculturación en el país

²⁴² Ndongmo, A., (1964), Interview après son sacre, Essor des jeunes, Nkongsamba, n°57.

bamileké. Los sacerdotes nativos con el afán y prioridad de evangelizar en profundidad con firmes raíces y permanencia, buscaron en la cultura bamileké todos aquellos elementos que podían ser coherentes con el evangelio y la fe en Jesucristo. Esta preocupación entra dentro del conjunto ya desarrollado, de una teología africana y del proceso general de inculturación, alentado y santificado por el Vaticano II (1962-1965), que abrió la posibilidad de operar en todas las direcciones, que permitan poner todos los elementos de la cultura al servicio de Dios. Paralelamente, hay que señalar que junto a los sacerdotes nativos, los misioneros adoptan un cambio de actitud más abierta hacia este movimiento de inculturación. Es verdad que los misioneros europeos tienen limitaciones impuestas por su propia cultura, pero en este momento se les pide un esfuerzo de entendimiento y apoyo generoso para no interferir en los esfuerzos de inculturación de los sacerdotes nativos. En gran parte se consiguió y participaron en este proceso, que se presenta con diversos nombres como “Encarnación”, “indigenización”, “autóctono”, pero que fraguó en el término “Inculturación”, con un objetivo común, cuál era la apreciación de la cultura tradicional bamileké y la integración de sus valores positivos en la vida de fe, de forma que el cristianismo echa raíces en la cultura bamileké y no tenga la sensación de practicar una religión ajena, sino un evangelio que acoge el vivir de los bamileké. Lógicamente, en este proceso los sacerdotes nativos estaban en mejores condiciones para enfocar los esfuerzos de la Iglesia hacia un

encuentro real y profundo con los valores, usos y costumbres de este pueblo.

El método que emplearon consistió en ir desde lo conocido hasta lo desconocido, se trata de destacar todos los valores de la cultura bamileké mediante el análisis racional de la experiencia tradicional e integrar estos valores en la vida religiosa cristiana. Esta tarea debe comenzar, como señala Isidoro Eleuthere Tadjudje, “por la apropiación de la cultura tradicional y la integración de sus valores positivos en la vida de fe del hombre africano. Por lo tanto, el cristianismo echa raíces en la cultura bamileké y el bamileké no tendrá la sensación de practicar una religión ajena”²⁴³. La idea central, pues es que la evangelización acoge el vivir de los bamileké. Inicialmente, estos pioneros utilizan el término “indigenización”, para describir esta idea. La “indigenización”, como indica G. Sandje, “consiste en hacer que la buena nueva de Jesucristo y la nueva vida que inaugura se acople al estilo de vida de los bamileké, sin que estos tengan que negar su cultura para seguir a Cristo”²⁴⁴. Para estos iniciadores la indigenización debe conducir a la reconciliación entre la fe cristiana y la cultura bamileké.

Inicialmente, los dos grandes campos de la acción práctica de inculturación son el lenguaje y la liturgia. Desde el punto de vista del lenguaje como preocupación inicial del Obispo Bouque, como ya hemos visto se adopta, para los bamilekés, la lengua Bafang, sin

²⁴³ Tadjudje, (1988), *le visage d'un Africain, l'abbé Barthélemy Tchuem, Pasteur sans frontier*, Collection Lapa-Tschan, pagina 65.

²⁴⁴ Sandje, G., (1997), *Preoccupation spirituelle profonde de l'abbé Bernard Nkuissi*, in Recherche AIPI, n°3.

ignorar el francés, y así se hace un catecismo, se traduce el evangelio, se traduce los himnos franceses en Bazank y Duala, se establece un pequeño vocabulario francés-bamileké y se compone un misal en esta lengua tal como ya hemos expresado anteriormente. Pero hay una gran dificultad pues, como también ya hemos señalado, la mayoría de los bamileké, especialmente los de edad media y avanzada eran analfabetos y no podían leer esos textos. De aquí surge el proyecto de iniciar a los cristianos en la lectura que se denominó NUFI. El nombre procede de la expresión Bafang, que cuando por primera vez pueden leer y entender un texto escrito en bamileké, muestra su sorpresa y asombro clamando NUFI, es decir “algo nuevo sorprendente”. La NUFI son escuelas de alfabetización con un concepto amplio de educación incluyendo algo de historia, geografía, aritmética y educación cívica. No se limita a lo que podríamos llamar disciplinas académicas convencionales sino que incluye la danza, los rituales y la farmacopea indígena. Se trata que la cultura sea accesible a la lengua que comprenden y están aprendiendo a leer y a escribir, en orden a la expresión del hombre y el desarrollo de su personalidad. Paralelamente, con el fin de enraizar el evangelio en la cultura nativa ha de transmitirse en la lengua local. Así recuerda Nkuissi, que el idioma local es “el camino necesario para alcanzar las tradiciones, la cultura y mentalidad y constituye el área específica de la segunda evangelización”²⁴⁵.

²⁴⁵ Nkuissi, T., (1986), in Directives pastorales relatives aux deux premières étapes de l'évangélisation.

Desde la liturgia los sacerdotes pioneros transforman el contenido ornamental y de expresión corporal en las celebraciones eucarísticas introduciendo un conjunto de tradiciones de las expresiones sociales y religiosas tradicionales. Así, el uso de objetos como sillas taparrabos tradicionales de tela a rayas y colorida llamada “Nzuo Nduop”, la cola de caballo, la corona arabesca de plumas de avestruz, las castañuelas y las canciones en bamileké. A partir del Vaticano II hay un gran esfuerzo de sinergia entre las dos realidades cristiana y la tradicional. Desde el adorno de los altares con símbolos de las prácticas religiosas y culturales más locales, hasta la introducción de danzas tradicionales en los grandes eventos religiosos. De hecho, como venimos reiterando, desde el Concilio Vaticano II, sobre todo en la liturgia, hay un claro esfuerzo por rehabilitar algunos aspectos del ritual tradicional e integrarlos en las prácticas cristianas. Este cambio y esta integración, indican claramente los esfuerzos de una sociedad en la búsqueda de su esencia y su renacimiento, consiguiendo con esta integración en la Iglesia Católica, que el bamileké sintiera que se encontraba en su casa en la iglesia durante sus celebraciones del culto, al estar rodeado de objetos con un simbolismo y significados tradicionales para ellos.

Podemos señalar el significado de distintos objetos ahora utilizados o presentes en la iglesia. “La cola de caballo” es un raro y apreciado objeto en la sociedad bamileké, el caballo era un medio valioso de locomoción, pero los de color blanco eran muy raros por lo que, en esta cultura, una cola de caballo blanca constituye algo muy

valioso que evoca la realeza, la dignidad y el poder. “La Nzuo Nduop”, que normalmente puede ser liso pero cuando es una tela a rayas y, aun, especialmente, a rayas de cebra, es una novedad que solo los nobles y los ricos propietarios podían tener pero a su vez tiene un significado de trabajo y esfuerzo para poder conseguir su adquisición. Recordemos que el bamileké es el pueblo con más iniciativa y esfuerzo comercial de Camerún, con un gran deseo de emprender acciones que lo lleven a la riqueza, que para ellos es dignidad y poder social. Por todo ello, el uso del Nzuo Nduop como decoración, refleja esta riqueza y esta movilidad ascendente por la que siempre trabaja este pueblo. Este significado y representación es lo que condujo a la elección de estos tejidos para usarlos, por los sacerdotes nativos como vestimenta ceremonial. Lo mismo sucede con la lanza y con la corona adornada con rayas de cebra o acolchada de plumas de avestruz o de pavo real, cuyo uso era exclusivo de los nobles y simbolizan el poder que posee el líder místico religioso, el rey o noble-sacerdote y su séquito. Del mismo modo la silla tallada en forma de trípode, llamada “Nkoo”, que era de uso de la clase social alta, por lo que su integración en la iglesia representa esta categoría y da prestancia y alto significado para los fieles. El sagrado significado del árbol de la “Nkeng”, la paz, es usado en las ceremonias religiosas. Antiguamente era utilizado por los hombres Nkenssi o las mujeres Djuissi (hombres y mujeres escogidos por Dios para estar a su servicio y reconocidos como tales por toda la comunidad tribal bamileké), para las bendiciones durante las ceremonias y ritos religiosos, por lo que

los sacerdotes cristianos nativos la han adoptado también para bendecir a los fieles y decorar la iglesia durante la celebración eucarística. Como observa G. Simo: “El árbol de la paz sobre el altar y su utilización en las diversas celebraciones eucarísticas se explica por el hecho de que es un símbolo de Dios mismo. La inmutabilidad de este árbol, verde todo el año y la gran cantidad de raíces que reflejan el compromiso con la tierra, representa un símbolo de la verdad y la justicia. Si alguna vez se corta se multiplican sus retoños, simbolizando la resistencia frente a las dificultades, uno de los fundamentos del cristianismo”²⁴⁶.

Parece que en este aspecto simbólico y decorativo, con todo su significado tradicional, se han logrado los objetivos propuestos, pero, los sacerdotes nativos pioneros de la inculturación, eran conscientes de que, a pesar de todo su significado, se estaba ante logros externos que para algunos era mero folclore. Comprendiendo que hay que ir más allá y afrontar la encarnación en el interior de las personas de los valores y contenidos cristianos, lo cual suponía afrontar aspectos de la vida real de las personas y problemas teológicos que habría que explicar adecuadamente. El propio Papa Pablo VI, admite que evangelizar no es meramente un aspecto decorativo, como un barniz superficial, sino “una manera vital, en profundidad hasta las raíces de la cultura y de las culturas de los hombres... Lograr transmitir la fuerza del evangelio en los criterios de juicio, en los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes

²⁴⁶ Simo, G., (2002), Encuesta de Julio 2002.

inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que no están en contradicción con las palabras de Dios y el plan de Salvación”²⁴⁷. La intención y el objetivo de la evangelización, implica ir más allá de la simple transmisión de la palabra de Dios, para buscar su significado profundo que pueda ser útil para los hombres. Paralelamente, hay que observar las formas de vivir, de pensar de las personas, los valores de las prácticas cotidianas, con el fin de identificar todo aquello que sirve para promover y fortalecer el bien de todos y que no está en contradicción con los contenidos evangélicos. En esta línea, hay que superar lo que algunos creen simple folclore, aunque insistimos en su serio significado para la satisfacción e identidad de los fieles, afrontando diversos problemas de entendimiento religioso y de la vida y costumbres ancestrales encarnadas en los bamileké. Realmente, dentro de la especificidad de los bamileké, les afecta todos los puntos de fricción que hemos señalados pueden aplicarse como generales para el África negra en su encuentro con el cristianismo desde su religiones ancestrales y practicadas por generaciones desde siglos

²⁴⁷ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* N. 20.

10-4. *Inculturación del culto a los antepasados.*

Ya hemos visto el rechazo total a este culto por parte de los primeros misioneros europeos. Los sacerdotes nativos, en orden a la inculturación, han planteado de forma más abierta este tema, pero sin que se haya encontrado una solución definitiva, sino que hay diversas posiciones y quizá prevalezca una posición abierta hacia un paralelismo que no se contradice.

En relación con esta cuestión, considerada central en la acción del cristianismo en el país Bamileké, se han realizado entrevistas orales grabadas con profesores que o son Bamilekés o tienen relación familiar con los Bamilekés y sacerdotes Bamilekés. En total se realizaron treinta entrevistas en las que aparecen tres posiciones diferentes que se plasman en las tres que seleccionamos como más representativas.

Subrayaremos, pues lo creemos fundamental, que a las opiniones de los eclesiásticos, hemos registrado las de seglares, hombres y mujeres cristianos, implicados en este tema. La primera posición que se observa es la del rechazo total; es minoritaria pero significativa. Su argumentación es que efectivamente cuando se observa el culto a los antepasados, a primera vista se puede pensar que hay una relación con la veneración de los Santos, porque existen reliquias y una veneración de las gentes con sus oraciones y variedad ritual. Dios creó el mundo visible y el mundo invisible y los antepasados, los Santos y los espíritus pertenecen al mundo invisible. “Hay una relación entonces entre la religión tradicional Bamileké por

el culto a los antepasados y la Religión Católica por el culto a los Santos. Pero si analizamos más detenidamente nos encontramos con diferencias sustanciales. Según la religión Bamileké, el antepasado se convierte en tal de manera automática, en cuanto muere, por ejemplo el padre, y se desentierra el cráneo, sin tener que ninguna instancia tenga que proclamar su carácter. Además el antepasado Bamileké lo es para la familia, exclusivamente para la familia. En cambio, los Santos cristianos son modelos no para su familia natural sino para toda la comunidad cristiana, a causa de sus virtudes. Además, para ser declarado Santo se exige un largo y difícil proceso. “Hay un criterio de ancestralidad, que los intelectuales Bamileké presentan en sus estudios diciendo que la veneración de los cráneos en la religión de los bamileké es asimilable al culto de los Santos, pero eso es difícilmente aplicable porque el culto de los cráneos se limita al ámbito familiar”. Sin embargo, “En la religión Católica cuando se trata de un Santo el universo es más amplio, sus virtudes no sólo están destinadas a su familia sino a toda la comunidad cristiana”. Esta es una cuestión que afecta específicamente a los Bamileké, pues mientras en otras religiones africanas puede haber veneración a personas antepasadas destacadas en el servicio a la comunidad tribal, entre los Bamileké la veneración es sólo para los antepasados familiares y para la familia concreta.

Aunque entre los Bamilekés haya personas que destacaran en la guerra, en la defensa del pueblo, estos serán objeto de comentario y alabanza, pero no habrá por parte de todo el pueblo un culto al cráneo de esas personas.

Hay que considerar también la manera en que los Bamilekés veneran los cráneos de los antepasados, ya que la oración se dirige a una persona, no como medio, sino como fin. La oración se dirige al antepasado exclusivamente, pues es él el que puede dar una respuesta a la preocupación o situación difícil. Por ejemplo, si se tiene un accidente, hay que hacer sacrificios a los antepasados propios, venerar sus cráneos, y cuando se recobra la normalidad, son los antepasados propios los que han ayudado al sujeto. Este concepto directo y exclusivo de los antepasados, no es como pedir a los Santos su intercesión para que Dios nos ayude. No son los Santos los que nos ayudan, sino es Dios el que puede ayudarnos. Además, entre los Bamileké, si hay un problema, este es visto e interpretado como consecuencia de una falta de cumplimiento de sus compromisos hacia los antepasados, es decir, “Si tengo un accidente es porque mis antepasados están enfadados conmigo”, por eso he de venerarlos y hacer sacrificios para que se tranquilicen y yo recobre la paz y estabilidad en mis asuntos. Por ello consideran, los que hacen este análisis, que “difícilmente se trata de Dios en el culto de los cráneos”. En este proceso del culto a los cráneos son los que ya son católicos los que cambian la visión de las cosas, pues son ellos los que prohíben a sus hijos venerar sus cráneos en el futuro.

Otra posición es la de los católicos que introducen la noción de Dios en el culto de los cráneos. Este sería un proceso de inculturación entre la tradición y el cristianismo que sería una forma de tranquilizar la conciencia, al no olvidar las costumbres ancestrales. Pero aun así, hay una restricción contraria a la universalidad de los Santos cristianos, pues para los Bamileké los problemas son la consecuencia de la relación con sus antepasados, pero el cristiano no percibe ni puede percibir así el origen de los problemas. En consecuencia, concluyen que “No hay una relación entre el culto de los cráneos y la Religión Católica”.

Junto a este rechazo taxativo una mujer Bamileké, profesora, entiende que la veneración de las reliquias de los santos se parece al culto a los cráneos practicado por la tradición Bamileké. El proceso de adquisición es el mismo ya que se parte de la exhumación y la recuperación de los restos de la persona fallecida. Los Bamileké guardan los cráneos en un lugar de su casa y “Las reliquias de los santos se guardan en urnas de cristal, llamadas relicarios, para facilitar su transporte de un país a otro y permitir a los católicos ver estas reliquias sin causarles daño”. En ambos casos se utiliza a los antepasados como intercesores entre el hombre y Dios y se trata de mantener un vínculo con sus antepasados. “Así, en la tradición Bamileké, es posible ponerse espiritualmente en contacto con sus antepasados, a través de sus cráneos para que intercedan por el solicitante, del mismo modo en la Iglesia Católica las novenas a los Santos son para resolver algunos problemas”. Pone el ejemplo de

Santa Teresa de Jesús, invocada para casos de tuberculosis u otras enfermedades con mal pronóstico. Las iglesias católicas están llenas de diferentes objetos simbólicos para que los fieles se arrodillen y hagan invocaciones, “Mientras que estos ritos son llamados idolatría cuando se practican por los no católicos, la Iglesia Católica celebra la fiesta de Todos los Santos, en honor de todos los Santos católicos fallecidos y el 2 de noviembre de cada año, también, celebra la fiesta de los difuntos que tiene origen pagano y que tiene por objeto interceder por las almas de los muertos no canonizadas. Cuando se construye un nuevo templo, las reliquias de un santo se importan desde el Vaticano para incrustarlas en el Altar”, que normalmente es un hueso del Santo cuyo nombre lleva la Iglesia. El propósito de este ritual es atraer la protección del Santo a esta iglesia”. La exposición de las reliquias ha superado las religiones y continentes y se encuentra en todas las partes del mundo y para afianzar este hecho señala como “Los comunistas soviéticos en el Kremlin mantienen en un relicario, el cuerpo momificado de Lenin y como el cráneo de René Descartes está expuesto en el Museo del Hombre de París”. Así pues, ella, después de todas estas consideraciones, entiende que “como la Iglesia Católica, cada pueblo debe tener la flexibilidad necesaria para rendir homenaje a sus predecesores sin ser acusados de idolatría”.

Por último, en esta muestra representativa, plasmamos los criterios y amplio análisis de un sacerdote católico Bamileké de la diócesis de Bafang. Entiende que “es un hecho, cumplidamente aceptado en la sociedad humana en general y en la sociedad Bamileké,

en particular, que los muertos no están muertos, que comparten la vida de sus descendientes y se comunican con los vivos a través de los sueños”. Independientemente de lo radical de la afirmación, sobre todo en lo referente a la comunicación y su forma, es evidente, dice, que prácticamente en todos los lugares se manifiesta un apoyo a los muertos y los homenajean con el mantenimiento de los cementerios, las fiestas de los muertos y la conservación de sus cenizas o reliquias. Por parte de los Bamileké se recuperan los cráneos de sus muertos y los mantienen en su casa y les piden su bendición, protección e intercesión. Para su argumentación, se apoya en un texto de la Biblia (Josué, 24-32), “Los huesos de José, que los hijos de Israel habían traído de Egipto fueron sepultados en Siquem, en la parcela que Jacob había comprado a los hijos de Hamor...Y que pertenecía a la herencia de los hijos de José”. Del mismo modo cada parroquia de la Iglesia Católica tiene la reliquia del Santo que lleva su nombre. Los antropólogos occidentales, a este homenaje y rogativas sobre los cráneos le han llamado erróneamente “Culto a los cráneos”. Presentan la diferencia entre culto que consideran un ritual de adoración con normas precisas, en un lugar determinado abierto a todo el mundo, mientras que los oficios sobre los cráneos los realiza el jefe de la familia exclusivamente sobre los cráneos de sus antepasados. Así, tanto católicos como protestantes tienen determinados los días del culto a los que deben acudir los fieles, en la tradición Bamileké “No solo no hay tiempo específico o convenido en que se ha de acudir a los cráneos, sino que no existe un ritual específico. Lo que el oficiante

manifiesta ante los cráneos depende de los que se trate, de los motivos concretos. Por consiguiente, el Bamileké realiza ceremonias sobre los cráneos y no culto a los cráneos”. Esta confusión de los occidentales se produjo bien porque no dominaran los fundamentos de la práctica por no conocer la religión Bamileké, o porque “Querían hacernos sentir culpables para que abandonemos la práctica” y desde esta perspectiva, nos trajeron e indujeron a invocar solamente a sus antepasados (Santos y otros) que “nunca hemos conocido y que nos ignoran y no tienen relación directa con nosotros, a costa de los nuestros con los que estamos conectados de generación en generación, de manera que nos castigan y nos maldicen por haberlos olvidado. Las religiones cristianas exigen el abandono de nuestros muertos, una manera sutil de involucrarnos en la invocación de los antepasados occidentales y maximizar sus bendiciones” y traen a colación a la Biblia (Éxodo, 20, 5, 6) en la que Dios dijo: ... “Yo soy un Dios celoso que castiga la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y tengo misericordia por mil generaciones por los que me aman y guardan mis mandamientos”. Este pasaje muestra en particular que los vínculos entre los ancestros y sus descendientes son reales y permanentes para siempre.

Los Bamileké optan por el cráneo, porque entienden que la cabeza, a través del cerebro es el motor del cuerpo. Podemos considerar cinco razones que motivan las creencias sobre los cráneos:

1.- Honrar a los antepasados, pues en la medida en que se reconoce que “Los muertos no están muertos” sus reliquias, es decir el cráneo,

continúa siendo honrado y así se muestra el aprecio y gratitud a los padres.

2.- Hacer participar a los antepasados de las alegrías y del éxito. En todos los acontecimientos felices se reúnen los miembros de la familia, amigos, vecinos, compañeros de trabajo según el acontecimiento y se festeja. En la concepción Bamileké los muertos, sobre todo los padres, también son actores invisibles de estos acontecimientos felices. Es también una oportunidad para solicitarles un favor cada vez mayor para un mayor éxito.

3.- Pedir perdón y arrepentirse. De la misma manera que los padres, en vida, vigilan y cuidan a sus hijos, después de la muerte como antepasados siguen desempeñando su papel para reprender el mal comportamiento de sus hijos.

4.- Solicitar la protección e intercesión de los antepasados. El amor de los padres continúa después de la muerte y en caso de problemas persistentes, cuyo origen no se capta, el Bamileké acude a los cráneos para que continúen dándoles su amor y “Para que intercedan por ellos ante Dios”. Según nuestro interlocutor, “Las ceremonias sobre los cráneos son semejantes a la práctica en las iglesias cristianas que consisten en oraciones a los Santos para que intercedan ante Dios por los vivos”. Según los Bamileké, si hay personas de las que estamos seguros que siguen buscando nuestra felicidad y salvación, nuestros antepasados son los primeros.

5.- Mejorar la vida de los antepasados. Los Bamileké mantienen la creencia de que los muertos necesitan sacrificios para vivir una vida

mejor en el más allá. Este significado de la ceremonia sobre los cráneos comporta una similitud entre la religión tradicional de los Bamileké y el cristianismo, por lo tanto su significado no es incompatible. El culto a los antepasados está íntimamente relacionado con lo que podemos llamar la cristología de la Inculturación o cómo insertamos la figura de Cristo en el ámbito cultural Bamileké.

10-5. *La cristología de la inculturación.*

La comprensión y el significado de la figura de Cristo en el contexto cultural y religioso Bamileké, constituye el reto central e imprescindible de la inculturación. La identidad de Cristo y comprender la relación divinidad-humanidad y vida y muerte, en orden al camino de salvación es fundamental para evitar que el mensaje de Cristo, la Buena Nueva, se convierta en un mensaje extraño y vacío de sentido para los Bamileké. ¿Qué tiene que ser Cristo, en la cultura Bamileké, para que pueda ejercer la mediación entre Dios y los Bamileké, en correspondencia con la Buena Nueva del Evangelio? Se trata de dilucidar los diversos aspectos de la identidad humana y divina de Cristo e interpretarla a la luz de los valores culturales y religiosos de los Bamileké. Hay un intercambio saludable entre Dios y el hombre, a través de la encarnación del hijo. Dios se hace hombre para que en él los hombres se hagan Dios. Se da por tanto una correlación entre la humanización de Dios y la

divinización del hombre (Sesboüe, Wolinski)²⁴⁸. Con su disponibilidad hacia todo el género humano, Cristo muestra a los hombres que Dios quiere la salvación de todos. Como señala la encíclica “Lumen gentium” Cristo muere por todos los hombres y estos reciben gracia suficiente para salvarse y lograr la vida en plenitud”²⁴⁹.

Siguiendo a Mandangi, esta cuestión hay que plantearla desde la búsqueda del significado de Jesús y de su salvación, considerada desde la óptica de la inculturación con una perspectiva desde la teología comparada y desde los esfuerzos realizados para la cristología en África y, especialmente en y desde la religión de los Bamileké.

Desde la perspectiva de la teología contemporánea, la teología africana adopta los siguientes significados de Jesús:

1.- Como aproximación de encarnación que contempla a Cristo como la palabra eterna de Dios que ha asumido la naturaleza humana de Jesús. De este modo, lo mismo que esta palabra se encarnó en una cultura humana (la hebraica) para redimir a la humanidad y a la creación, así también esa palabra de Dios recibida a través de la Fe cristiana ha de ser encarnada en la cultura Bamileké y expresada mediante todos los aspectos de esa cultura.

2.- Como “Semilla del Verbo”. Cristo es el logos por medio del cual fueron creadas todas las cosas. Está seminalmente presente en todas las culturas humanas incluso cuando no es conocido o individualizado en ellas. Estamos aquí ante una aproximación que es una aplicación,

²⁴⁸ Sesboüe, B., Wolinski, J., (1996), *El hombre y su salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario

²⁴⁹ Concile Œcuménique Vatican II, (1967), op cit.

una réplica de la teología de San Justino y San Clemente de Alejandría al problema moderno de la inculturación. El Espíritu Santo que sopla por todas partes.

3.- Sobre la base de la analogía funcional, que busca describir la redención de Jesús y la presencia del reino anunciado por Cristo mediante sus hechos: curaciones, milagros, defensa pública de los débiles, trato con los “pecadores”, etc.

4.- Aproximación basada en el misterio pascual que considera la resurrección como punto de partida para la comprensión de la fase cristológica de cualquier inculturación. Jesús ha muerto y resucitado, y la inculturación representa, por lo tanto, un desafío planteado a las culturas invitadas a pasar a una nueva etapa de su historia: una nueva vida, una resurrección, una vida después de la muerte.

5.- Aproximación bíblica, que se base en la afirmación de que Cristo ya existía antes que Abraham desde el principio de los tiempos y es una sola cosa con el Padre Dios. Todas las religiones primitivas africanas, con un concepto más o menos cercano y, por descontado, los Bamilekés adoran a Dios.

Desde los esfuerzos realizados para la inculturación, partiendo de estas aproximaciones, se trata, según Gibellini²⁵⁰, en una operación a dos niveles: identificación de las categorías culturales africanas con los misterios cristianos en primer lugar, y, después la explicación. Y éste parece ser el camino seguido por los representantes de este esfuerzo de inculturación entre los que destacan las siguientes

²⁵⁰ Gibellini, R., (1994), *Percorsi di teologia africana*, Brescia, Querviviana.

personas y conceptos: John Mbiti, que habla de Cristo como antepasado; Kofi Appiah-Kubi, que enfatiza la comprensión de Cristo como mediador o intermediario entre la vida y la muerte entre lo visible o lo invisible, entre este mundo y el venidero; Julien Fefoe Penoukou que presenta a Cristo como el primer muerto y el primer resucitado. Este rito o fenómeno de paso convierte a Cristo en mediador, en un antepasado-jefe, fuente de vida y plenitud para el hombre; Charles Nyamiti encuentra y presenta a Cristo como el antepasado por excelencia, señalando que introducir el concepto de los antepasados en el interior de la elaboración teológica de la revelación, ayudará a los africanos a entender mejor la persona de Jesús; Enri Sawyer considera a Cristo como hermano mayor, como el primogénito, considerándolo pues como el continuador y fundador de una gran familia de los creyentes cristianos; John Potee que partiendo de los ritos de paso, construye una cristología funcional, de carácter sacerdotal, donde Cristo es considerado como Antepasado-Curandero; Anselme Sanon que descubre en Cristo un maestro de iniciación. La culminación de la iniciación de Cristo se dio en su muerte y en su resurrección tema común muy conocidos en los ritos de paso en la tradición Bamileké. Cristo ha sido iniciado y se ha convertido a su vez en maestro de iniciación para todos los creyentes; Aylward Shorter el cual habla de Cristo como curandero partiendo de la vida de Cristo con sus acciones de curaciones, milagros y teniendo en cuenta el valor que el curandero y los ritos de curación tienen en el culto Bamileké. Si Cristo es el Salvador del mundo entero, en el mundo Bamileké le hará

falta, también liberar a los hombres de la dominación del mal representado en esa cultura por el brujo o por el hombre injusto cómplice de los sistemas que fomentan la miseria de los más débiles y la soledad de los desposeídos.

Desde estas interpretaciones, para los Bamileké en el mundo contemporáneo la persona de Cristo puede ser comprendida y presentada como antepasado, como jefe, como maestro de iniciación o como curandero. Desde una perspectiva más social Cristo se presenta como liberador de todos los africanos en general y de los Bamileké en particular que los liberará de la pobreza y la miseria y les ayudará a superarla. Recordemos que para los Bamileké la prosperidad material y espiritual, la Felicidad, la salud física, una buena y larga vida terrena son signos de plenitud humana transmitida por los antepasados y ligada a ellos, como señala Matungulu (1980). Para el creyente Bamileké, Cristo, al ofrecer la esperanza y certeza de la resurrección y de la inmortalidad, le descubre la existencia de una vida más plena y se considera el anuncio de una inmortalidad de salvación.

Con estas encarnaciones en la cultura Bamileké, se superan los puntos de fricción iniciales y se abre una vía clara para la inculturación y presentación de Cristo dentro de los parámetros culturales y religiosos de los Bamileké.

La presentación de Cristo como el gran antepasado, el antepasado de todos los antepasados, ofrece una perspectiva no solo individual o familiar, sino comunitaria, pues, recordemos que para los Bamileké el sentido comunitario es primordial y todos sus actos se

llevan a cabo con una dimensión comunitaria por la repercusión en el grupo, pues tal como señala Mbiti: “Todo lo que le sucede al individuo afecta al grupo entero y todo lo que sucede al grupo entero afecta al individuo”²⁵¹. Como antepasado jefe, como hermano mayor, el primogénito que hereda el patrimonio de la familia, están dando a Cristo una dimensión comunitaria de suma importancia para los Bamileké. La dimensión de maestro de iniciación, presenta a Cristo como el maestro que se necesita para realizar los ritos de iniciación que marcan la vida de los Bamileké, pues tiene el significado de un renacer, es decir, dejar la vida pasada y asumir una nueva.

Los adolescentes iniciados son conscientes de que dejan la vida pasada de niños para pasar a ser adultos, incluso, un cambio en el estatus social, después del rito. Constantino Bogaio señala “Que en la experiencia de iniciación la persona se siente indefensa, abandonada en presencia de lo desconocido. No sabe si saldrá vivo, pero tiene la certeza de que ya no va a ser el mismo; se realizará una mutación ontológica. El símbolo entra en juego cuando la vida se entrega con confianza. Por eso, en ese momento el hombre, consciente del propio cuerpo, de todas las pulsaciones de su ser, se deja tomar por el Absoluto invisible, que se materializa en aquel momento y lugar”²⁵². En este mismo sentido, incide el obispo Anselme Tatianma Sanon al considerar que en esta experiencia de la iniciación el símbolo se acepta como elemento viviente de la realidad y, en tal sentido, la muerte de Jesús y su resurrección, como cada rito de iniciación, es

²⁵¹ Mbitti, J., (1979), *op cit*, pp. 31-32

²⁵² Tatianma Sanon, A., in Rev. *Mundo Negro* n° 502, p. 32

como la muerte que inspira totalmente la vida así como su resurrección”²⁵³.

Jesús pues es maestro de iniciación y de una vez por todas de modo definitivo y decisivo. El símbolo total será Cristo muriendo en la Cruz, seguido de la resurrección. Este será el símbolo total de un misterio de iniciación y los Bamilekés mirarán al madero de la Cruz como un árbol de donación de la experiencia de la iniciación. El lugar de la iniciación es la Iglesia como un espacio real y comunitario, donde toda la liturgia tiene sentido. De aquí, también, que la simple idea de que la Misa con sus formas, coloridos, cánticos y danzas es folclorismo queda superada y desechada, pues las celebraciones eucarísticas son un auténtico proceso de inculturación, constituyen “Bailar con el espíritu” según la expresión del teólogo Laurent Magesa²⁵⁴.

Teniendo en cuenta que entre los Bamileké la enfermedad se considera una desgracia que afecta a toda la persona y tiene consecuencias directas sobre las relaciones que el paciente tiene con el mundo espiritual y sobrenatural y con los miembros de la comunidad, se presenta la figura de Cristo tal como hizo en su vida terrena, como sanador que cura las enfermedades del cuerpo y del espíritu. Como señala el teólogo ganeano Kofi Appiah-Kubi: “La desafortunada división entre mente y cuerpo entre realidad espiritual y física entre lo sagrado y lo profano reduce mucho el impacto previsto de la medicina

²⁵³ Bogaio, L., (2005), *Cristo en África: antepasado y conciliador*, rev. Mundo Negro, nº 502, Madrid, pp. 31-32

²⁵⁴ Magesa, L., (1998) *African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life*, Paulines Publications Africa, Nairobi, 256 pages

moderna sobre la población africana, por cuanto concierne a su concepción de salud y enfermedad... La mayor parte de los africanos reconoce las causas naturales de algunas enfermedades, pero eso no impide la simultánea influencia de causas sobrenaturales. Si existe una enfermedad se va al N'ganga (curandero) para curarse y también para vencer la causa y protegerse de los espíritus malignos y de los antepasados descontentos”²⁵⁵. Por ello, a los cristianos hay que presentarles para su entendimiento y comprensión a Jesucristo como el supremo y todopoderoso “N'ganga”, médico o curandero-sanador, el vencedor por excelencia de las potencias del mundo tanto desde el punto de vista material como desde el punto de vista espiritual. De este modo la cristología africana propone que sus títulos como “N'ganga”, sean considerados en serio pues atañe a los problemas cotidianos.

Junto a esta dimensión de sanador y como consecuencia de la salud moral y espiritual, Cristo aparece y se presenta como el reconciliador. Como indica Bogaio, “La preocupación de la Cristología africana es que el sacramento de la unción de los enfermos no se reduzca sólo a la fase terminal de la enfermedad, sino que se haga una celebración como otras. Un sacramento que ayuda a curar las heridas provocadas por las guerras, por enfermedades como el sida, es también un sacramento que ayuda a reconciliar. Hoy más que nunca, la Iglesia africana necesita asumir la tarea de la reconciliación. Quien reconcilia a un pueblo le ayuda a vivir”²⁵⁶. Efectivamente, la figura de

²⁵⁵ Bogaio, L., (2005), *op cit.*

²⁵⁶ Bogaio, L., (2005), *op cit*

Cristo como gran antepasado sanador y reconciliador es una imagen real y actual, para los Bamileké que han sido protagonistas de una violenta lucha que dividió y afectó a familias y comunidades.

10.6 *Hacia el futuro.*

Es evidente que quedan muchas cuestiones por afrontar, pero estamos en un proceso en el que, como todo cambio profundo social, nunca se realiza repentinamente. Así el tema de la poligamia, uno de los más arduos de resolver, desde el tiempo de los primeros misioneros, ha cambiado profundamente en el ámbito católico. Los padres convertidos han educado e inducido a sus hijos a la monogamia y, por consiguiente, en una gran mayoría se ha superado el trauma del paso de la poligamia a la monogamia.

Los pioneros de la inculturación, obispos y sacerdotes nativos, plantearon el problema desde otro ángulo diferente de la praxis pastoral rígida de los misioneros, pues conocían y vivían la realidad social y las consecuencias, a veces trágicas, individuales y sociales. Por ello enfocaron el tema cuestionándolo en su contenido real, desde la doctrina evangélica: ¿Es justo despedir a la segunda mujer y a las siguientes turbar la paz y la armonía sociales, desintegrarlas de la sociedad familiar, con el peligro de que caigan en la prostitución? ¿Se puede en nombre del evangelio disolver una familia polígama que vive en armonía y acarrear graves daños a todos los interesados? ¿Se

tiene el derecho de imponer como condición para el bautismo y los otros sacramentos el divorciarse de la segunda mujer o sucesivas? Como reflexiona Combarros: “La práctica no puede ser uniforme. Se pide una mayor autonomía para cada iglesia local; pero en todas partes se va abriendo camino una mayor comprensión hacia los polígamos, desde la admisión a un catecumenado perenne, hasta el bautismo de toda la familia polígama encontrada así por el evangelio o la admisión a los sacramentos de los cristianos polígamos en las principales solemnidades litúrgicas”²⁵⁷.

Este es el pensamiento que se ha ido abriendo paso y que presenta una perspectiva más real y que podemos corroborar con la opinión autorizada del sacerdote B. Haring que ya, en 1974, señalaba: “La sacramentalidad del matrimonio cristiano y la igual dignidad de la mujer y del hombre militan ciertamente a favor de la monogamia como norma o al menos como ideal normativo hacia el que la Iglesia debe dirigir a todos sus miembros. Pero no por esto se puede sacar la consecuencia de que esta norma deba ser impuesta en todos los casos y de repente”²⁵⁸.

Es evidente una variable que con carácter determinante está actuando en el cambio de las costumbres y, con ello en algunos casos, superando elementos de choque entre los Bamileké y los misioneros cristianos. Me refiero al cambio de vida que exigen las transformaciones económicas y sociales de la sociedad moderna con fenómenos tales como el éxodo, cada vez más intenso, hacia las

²⁵⁷ Combarros, M., (1993), p. 160

²⁵⁸ Haring, B., (1974), *Moral y evangelización del mundo de hoy*, Editorial PS., Madrid, p. 127

ciudades, el trabajo asalariado, la vivienda en la ciudad, necesariamente limitada, el trajín y la transformación del concepto de tiempo y horarios, la formas y horas de alimentación, pues todo ello rompe la sociedad agraria, pacífica y comunitaria tradicional, influyendo en temas tan importantes como el número de hijos y desapareciendo y desvaneciendo la posibilidad de la poligamia tal como se venía realizando.

La sociedad tradicional se ve constantemente sometida a pruebas debido a los cambios provocados por el inevitable avance de la vida moderna. Cada vez más hay un grupo considerable de jóvenes que desean ir más lejos: estudiar, marchar a la ciudad con la esperanza de tener acceso a ese mundo desconocido pero fascinante de la modernidad. Como ya se manifestó en la introducción el debate más trascendental del África postcolonial es la dicotomía entre tradición y modernidad, que aunque no son conceptos antitéticos se influyen mutuamente, en una interrelación inevitable, que transforma ideas, actitudes y comportamientos, obligando en cada caso a una síntesis o adaptación en la que aunque los actuales Bamileké no puedan vivir como sus antepasados, se conserve la esencia de una cultura ancestral con fuertes elementos humanizadores. En esta dinámica y permanente propuesta, creo que el cristianismo incrustado en la cultura Bamileké puede ayudar a esta permanente síntesis y adaptación, que les permitirá en cada momento caminar con una personalidad propia y original, en un mundo con una dinámica globalizadora, que no exime de unas sociedades y, sobre todo, personalidades diferenciadas. Lo

plural es compatible, necesario y enriquecedor de la identidad globalizadora.

Efectivamente, el cristianismo está en un proceso de expansión y constituye un elemento equilibrador de la personalidad de los Bamileké, en estos momentos de profundas transformaciones. La religiosidad de los Bamileké en el momento presente se mueve entre el cristianismo católico y protestante y el cristianismo libremente interpretado e inculturizado de las llamadas iglesias independientes africanas que en ciertos casos como ya he señalado, son verdaderas sectas y la religión tradicional animista que aún permanece viva y arraigada en una gran parte de la población e incluso profundamente sentida respecto a algunos ritos y prácticas por los conversos al cristianismo por lo que no se puede considerar totalmente desarraigada la religión tradicional Bamileké.

Según los archivos consultados, todos incompletos y con diversos datos, podemos señalar que alrededor del treinta por ciento de la población Bamileké son católicos, en un casi veinte por ciento pertenecen a las distintas confesiones protestantes y, un diez por ciento a las llamadas iglesias independientes africanas y el resto aproximadamente un treinta y cinco por ciento sigue practicando la religión tradicional Bamileké. Hay un pequeño grupo de aproximadamente un cinco por ciento que constituyen los practicantes de otras religiones o lo que podríamos llamar libre pensadores, o ateos o no creyentes.

La iglesia católica entre los últimos años del siglo XX y este principio del XXI ha tenido un desarrollo llamativo, la única diócesis en el país bamileké, la de Nkongsamba, en 1970 se divide en dos surgiendo la diócesis de Bafousam que abarca un territorio de trece mil kilómetros cuadrados y cuya capital Bafousam es la tercera ciudad de Camerún con unos ochocientos mil habitantes. La diócesis tiene una población de un millón setecientos veinte mil habitantes de los cuales unos cuatrocientos treinta y nueve mil son católicos. Cuenta con setenta y nueve parroquias, ciento cuarenta y tres sacerdotes entre diocesanos (105) y religiosos, treinta y ocho, además de diáconos y seminaristas. El 26 de mayo de 2012 la diócesis de Nkongsamba vuelve a dividirse desprendiéndose la nueva diócesis de Bafang, que tiene una superficie de siete mil doscientos veinte y nueve kilómetros cuadrados y una población de doscientos cincuenta y dos mil doscientos ochenta y cuatro habitantes, de los cuales más de la mitad, ciento treinta y un mil cuatrocientos setenta y cinco, son católicos. Comprende treinta y cuatro parroquias con treinta y un sacerdotes diocesanos y entre religiosos, religiosas y seminaristas mil novecientos once. Después de esta nueva división la diócesis madre de Nkongsamba se ha quedado con una superficie de tres mil setecientos veinte y tres kilómetros cuadrados y una población de setecientos siete mil setecientos diez y seis habitantes, de los cuales ciento noventa y dos mil quinientos cuarenta y siete aparecen como católicos. La diócesis se divide en setenta y una parroquias, con sesenta y cuatro

sacerdotes diocesanos y entre religiosos, religiosas y seminaristas mil setecientas cincuenta y seis personas más.

RESUMEN HISTORICA

FECHA	EVENTO	DE	A
PREFECTURA APOSTÓLICA DE ADAMAUA			
<u>28 Avril 1914</u>	Erigido		Prefectura Apostólica de Adamaua (erigido)
<u>11 Junio 1923</u>	Territorio Perdido	Prefectura Apostólica de Adamaua	
PREFECTURA APOSTÓLICA DE FOUMBAN			
<u>11 Junio 1923</u>	Cambio de nombre	Prefectura Apostólica de Adamaua	Prefectura Apostólica de Fouban
PREFECTURA APOSTÓLICA DE FOUMBAN			
<u>28 Mayo 1934</u>	Elevado	Prefectura Apostólica de Fouban	Vicariato Apostólico de Fouban
<u>28 Mayo 1940</u>	Territorio Perdido	Vicariato Apostólico de Fouban Vicariato Apostólico de <u>Oubangui Chari</u>	Prefectura Apostólica de <u>Berbérati</u> (erigido)
<u>28 Avril 1942</u>	Territorio Perdido	Vicariato Apostólico de <u>Dahomey</u> Vicariato Apostólico de Fouban Prefectura Apostólica de <u>Ghardaïa nel Sahara</u> Prefectura Apostólica de <u>Jos</u> Prefectura Apostólica de <u>Kaduna</u> Vicariato Apostólico de <u>Khartoum</u> Vicariato Apostólico de <u>Ouagadougou</u>	Prefectura Apostólica de Niamey (erigido)
<u>9 Enero 1947</u>	Territorio Perdido	Vicariato Apostólico de Fouban	Prefectura Apostólica de Garoua (erigido)
<u>9 Enero 1947</u>	Territorio Perdido	Prefectura Apostólica de <u>Berbérati</u> Vicariato Apostólico de Fouban Vicariato Apostólico de <u>Khartoum</u>	Prefectura Apostólica de Fort-Lamy (erigido)
DIÓCESIS DE NKONGSAMBA			
<u>14 Septiembre 1955</u>	Elevado	Vicariato Apostólico de Fouban	Diócesis de Nkongsamba
<u>5 Febrero 1970</u>	Territorio Perdido	Diócesis de Nkongsamba	Diócesis de <u>Bafoussam</u> (erigido)
<u>26 Mayo 2012</u>	Territorio Perdido	Diócesis de Nkongsamba	Diócesis de <u>Bafang</u> (erigido)

El proyecto de una iglesia local entre los Bamilekés se está convirtiendo en una fructífera realidad y la inculturación da frutos esperanzadores para el desarrollo y expansión del catolicismo, consiguiendo lo que obispos africanos vienen proponiendo y realizando desde la década de los setenta del siglo pasado. Ya monseñor Foa, de Camerún, lo formulaba de la siguiente manera: “Se trata de situar nuestras iglesias como realizaciones locales de la iglesia universal. Esto quiere decir que no podemos seguir considerándonos como provincias dependientes de otras iglesias con otros centros de decisión. Pero tal novedad no puede tomar consistencia y verdad, si las iglesias locales no están en la medida de tomar ellas las iniciativas que exige el bien de las comunidades particulares. Todo lo que las aliena, todo lo que las retrasa en esta toma de responsabilidad, es un obstáculo a su vida y a su crecimiento en Cristo”²⁵⁹.

En este desarrollo, hemos ido viendo, a través de esta investigación, que siempre se ha señalado que en el intento de inculturación, parecían llevar la delantera o por lo menos tener más flexibilidad las iglesias protestantes y, sobre todo, las iglesias independientes africanas. Sin embargo, como ya he señalado sobre todo en estas últimas páginas, la pobreza teológica es muy fuerte y, en la práctica, se mueven con sus diversas originalidades de cultos y ritos con más o menos sincretismo con las religiones primitivas. En las iglesias protestantes hay una línea teológica más firme pero efectivamente con una gran autonomía cada una de ellas desde el

²⁵⁹ Zoa, J., (1970), *Peuples du monde*, p. 12

punto de vista litúrgico y de acción lo que lleva a unas diferencias sustanciales entre unas y otras congregaciones y numerosas ramas, cada vez más abundantes sin entrar en la pléyade de predicadores que profetizan y abren su propio espacio religioso.

En contraste, efectivamente, la Iglesia Católica es una organización piramidal, con una cabeza, el Papa, con una estructura vaticana, y los obispos, lo que supone que las decisiones fundamentales vienen siempre desde arriba para ser aplicadas en la base bajo las decisiones del obispo y las acciones de los sacerdotes. Aunque ya en el Sínodo de 1971 se habló de la africanización en los términos de que: “África debe tener su teología propia, su filosofía propia, su liturgia propia, ciertos puntos de disciplina eclesiástica propia” todo ello dentro de un cordón umbilical común con la iglesia universal. Esto quiere decir que las acciones de inculturación y las realizaciones de las iglesias locales responden a un tronco común sólido y universal. La Iglesia Católica, con todas sus posibles peculiaridades, ofrece un cristianismo serio y consistente que presenta lo que el cardenal Malula ya señalaba y defendía en 1973: “Pienso que una Iglesia se dice verdaderamente local, cuando dispone de la plenitud de todos los medios propios de salvación, sobrenaturales y naturales, destinados a repartir la abundancia”²⁶⁰.

Por otra parte, y no menos importante, desde la vida diaria y la independencia está el aspecto económico, pues Roma garantiza y

²⁶⁰ Malula, J., (1997), *L'église à l'heure de l'africanité*, Facultés Catholiques de Kinshasa, p. 57

avala las necesidades económicas de las iglesias católicas lo que les da una garantía de permanencia e independencia. Por el contrario, algunas iglesias protestantes y todas las iglesias independientes, al faltarles este soporte caen con normalidad en situación de precariedad que las hace dependientes de sus feligreses ricos con lo que su independencia, de hecho, no existe. Tienen en principio toda la independencia pero son dependientes, para su supervivencia, de los miembros que tienen poder económico.

Son abundantes los ejemplos pero presento dos; uno es el caso de la esposa de un empresario que perteneciendo ella a una iglesia independiente, prácticamente sostenía los gastos de esa iglesia, incluyendo los relacionados con la vida del pastor. Cuando el marido se dio cuenta de que los gastos de su casa eran exagerados, cogió en sus manos la administración de su propia casa y su mujer se quedó sin fondos para seguir apoyando a la iglesia y al pastor. La situación llegó a tal punto que el pastor tuvo que desaparecer, abandonando a sus ovejas, para intentar llegar a Europa como un emigrante más. Esta dependencia económica hace que incluso el nombramiento y permanencia de los pastores esté supeditado en muchos casos a los poderosos económicamente, lo que les obliga a tener unas buenas relaciones con ellos o hasta un trato servil.

El otro caso que traigo a colación, es el de un miembro rico y poderoso de una iglesia independiente que tuvo la boda de su hijo un sábado y quería que el culto del domingo se retrasara y pasara de las diez de la mañana a la una de la tarde, para que sus invitados, que

pasarían la noche bailando y celebrándola pudieran asistir al culto del domingo. El pastor consideró que no debía acceder a este cambio, perjudicando al resto de los fieles, lo que le costó recibir una carta de despedida de esa iglesia y de nombramiento en una parroquia en la selva profunda. En consecuencia, las iglesias protestantes pero sobre todo las independientes muchas veces viven en una situación de dependencia económica que pone en peligro su libertad para transmitir el mensaje evangélico.

Esta situación con la influencia de miembros económicamente poderosos también se da en las iglesias católicas africanas pero sin las consecuencias antes señaladas. En las iglesias católicas hay un orden y una estructura sólida y, efectivamente, dogmáticamente hay dependencia pero con un apoyo moral y económico que da fortaleza y permite una libertad de acción a un sacerdote católico, aunque sea modestamente, sin esperar la ayuda de un feligrés económicamente poderoso y tampoco, éste, puede influir en el nombramiento de un obispo y, muy difícilmente de un sacerdote.

Es pues, la iglesia católica africana la que está en mejores condiciones para lograr una sólida inculturación que la lleve a iglesias locales auténticamente negro-africana, en nuestro caso negro-africana Bamileké. Se hace realidad la esperanza del cardenal Malula: “El comienzo de una nueva era se abre en la evangelización de África... Dios hará nacer de esta tierra iglesias locales. Los africanos mismos aportarán a esta iglesia la abundancia de sus propias riquezas culturales... Así, con el concurso de todos daremos a luz un día esta

iglesia local con rostro negro. El parto se anuncia doloroso, no os lo oculto. Pero el día llegará y el que esperamos nos será dado. Nacerá y será negro”²⁶¹.

Efectivamente, el comienzo de la nueva era se abre en la evangelización de África, pero esta era, concretamente entre los Bamileké, supone un desafío importante y duro, si pensamos en que se acoja el Evangelio con todas sus consecuencias, ya que existen fuertes obstáculos para una aceptación plena. Incluso, hoy, la inmensa mayoría, de los que se dicen cristianos, tienen un conocimiento aproximado y superficial de las Escrituras y se acomodan con las contradicciones que hay entre las exigencias de la fe cristiana y su tradición. El Bamileké es muy conservador, en general, en relación a su tradición y cada año miles y miles de personas van a su pueblo para conjurar la suerte realizando sacrificios a las divinidades. Estando obligados a apaciguar, mediante los sacrificios, la cólera de sus imprevisibles antepasados, evitando así, posibles maldiciones y catástrofes, los Bamileké gastan millones y millones de francos en llamativos y suntuosos funerales. La paradoja es que los que promueven y realizan estas creencias tradicionales son, muchas veces profesionales e incluso científicos famosos.

No obstante, el obstáculo mayor es el psicológico del miedo. La personalidad del Bamileké tal como hemos visto, expresa o tácitamente, está troquelada por un elemento central que es el miedo. Este miedo a los antepasados constituye el fundamento de la

²⁶¹ Malula, J., (1997), *op cit*, p. 58

resistencia de las personas al cambio que supone aceptar el Cristianismo. Podemos señalar algunas razones que impiden al Bamileké aceptar el Cristianismo.

1- Los Bamileké tienen miedo de que si dejan de adorar a los antepasados, esto causará un desastre que hará sufrir a sus familias.

2- Los Bamileké tienen el sentimiento de que sus dioses proveen a todas sus necesidades y no sienten la necesidad de Jesucristo en su vida.

3- Los Bamileké tienen miedo de que las costumbres de sus antepasados no puedan perpetuarse y se pierdan definitivamente.

4- Los Bamileké tienen miedo de que a causa de la desaparición del temor de las maldiciones, pierdan el control sobre aquellos sobre los que tienen la responsabilidad.

5- Los Bamileké temen también que no se los entierre de manera honorable y que sean olvidados por las generaciones futuras, al no convertirse en antepasado.

6-En caso de ser un sucesor, éste teme la reacción de sus allegados que no soportarían que no pudiera desempeñar el papel de mediador con los antepasados.

7- Los Bamileké temen que se les pida revelar los secretos de la tradición, lo que podría llevarlos al castigo de los antepasados e, incluso, a la muerte.

8- Los Bamileké temen el riesgo de encontrarse apartados del pueblo por adherirse a una comunidad que está considerada en general

como extranjera al pueblo y temen que jamás podrían ejercer un papel importante entre los notables del pueblo, si son cristianos.

Hay que tener la esperanza de que una profunda, abierta y flexible inculturación vaya liberando a los Bamileké del miedo a la maldición ancestral de los antepasados y, consiguientemente, la figura de Cristo se vaya convirtiendo en el gran antepasado que ofrece la salvación eterna y ayuda en esta vida a buscarla con alegría y esperanza. Este es el reto y el esfuerzo que tenemos los cristianos y, especialmente los consagrados, para lograr este futuro que, con tanta convicción, predijo el cardenal Malula.

CONCLUSIONES.

- 1- Sin entender el culto a los antepasados y el miedo a los mismos y a no ser considerado como tales, por sus descendientes, no se puede comprender la personalidad de los Bamileké. Todo su proceso vital, gira en torno a estas creencias religiosas primitivas de este pueblo, que, por descontado, perviven, a pesar de los profundos cambios de circunstancias socio-económicas que se han producido en los últimos tiempos.
- 2- La llegada del Cristianismo supuso un fuerte choque mental, una disonancia, que afectó a las estructuras sociales y religiosas de los Bamileké, aunque no con solidez y consistencia. Es necesario distinguir entre lo que podemos llamar una primera ola de evangelización, hasta La Segunda Guerra Mundial y la independencia, y una posterior a partir de esta fecha, y, desde el punto de vista religioso, desde el Vaticano II que va a ser determinante en la forma de presentar el Evangelio.

- 3- Los primeros misioneros, con la mentalidad occidental de sus países de origen, pretendieron trasplantar su concepción de la vida y el pecado ignorando y despreciando las ancestrales creencias y costumbres. Tanto católicos como protestantes, logran una adhesión a la nueva religión y sus exigencias, sin convicción ni conversión, pero afectando a las concepciones de la religión primitiva respecto al matrimonio, la poligamia y la familia, lo que, inicialmente, y en gran parte, supuso una desestructuración de la sociedad ancestral y afectó al sistema comunitario de sus antepasados, sin embargo al no haber una profunda conversión en la mayoría de los casos, el ser cristiano no afectó a las profundas y arraigadas creencias que trataron de compatibilizar, volviendo a las mismas cuando una necesidad acuciaba al creyente.
- 4- Si bien la influencias de las Iglesias cristianas institucionalizadas, católicas y protestantes, es evidente en base al cristianismo que son las Iglesias independientes africanas las que ha supuesto un arraigo más cercano a la vida real del pueblo, por lo que en el proceso de cambio que se está realizando hay que tener en cuenta también su influencia. Junto a esta evidente influencia religiosa aparece fuerte y significativa la representada por los cambios económicos y, especialmente, el desarrollo de las ciudades, a donde ha emigrado gran parte del pueblo Bamileké buscando nuevas

- posibilidades de riqueza, produciéndose un cambio social desde la vida rural a otra predominantemente urbana.
- 5- Si bien en el proceso de independencia hubo un momento de rechazo de los misioneros, por considerarlos como representantes del colonialismo, el cambio radical que supuso la inculturación como adecuación del cristianismo a la cultura autóctona, con la adaptación de la liturgia, la presentación de la figura de Cristo como gran antepasado y la aparición de un clero y jerarquía nativa, han ofrecido una nueva ocasión de aceptación y expansión del Cristianismo.
- 6- La religiosidad de los Bamileké se encuentra entre la aceptación del cristianismo dentro de las Iglesias católicas (25%) y protestantes (21%) como organizadas y institucionalizadas, las Iglesias independientes africanas en una minoría aproximadamente 4%, el animismo y la religión tradicional 40% y un aproximadamente 10% que se mueve en la increencia o sectas primitivas.
- 7- Realmente la sociedad Bamileké se mueve con la superioridad del varón, únicos que en el clan y la familia se consideran antepasados y pretenden, mediante sus descendientes, serlo en el futuro. La mujer es un instrumento al servicio de la procreación y el trabajo, pero no tiene relevancia social en vida ni categoría de antepasado en la muerte. En este aspecto, el Cristianismo ha supuesto una liberación para la mujer que, además, en el ámbito religioso, ha tenido una importancia y

protagonismo altamente significativos para mantener la actividad religiosa dada la carencia de sacerdotes y pastores suficientes.

- 8- En el contexto de Camerún donde en el norte hay una amplia población musulmana, de momento, el Islam no ha incidido en el pueblo bamileké, aunque en estas conclusiones pongo de relieve, hacia el futuro, la preocupación de sacerdotes y jerarquías eclesiásticas sobre la actitud del Islam beligerante y expansionista como está sucediendo en otras naciones del África negra.
- 9- Las conclusiones obtenidas confirman en sus términos generales las hipótesis formuladas en esta tesis, que dentro del limitado ámbito abarcado puede representar una aportación al conocimiento de la religiosidad en Camerún y en el resto de África subsahariana, donde hay un amplísimo campo de investigación y estudio.

BIBLIOGRAFÍA.

A.R.VA.TRA. (Association pour la Réhabilitation des Valeurs Traditionnelles), Vol. 1, Dschang, novembre 1996.

AFRIQUE HISTOIRE No 10, 1984, *Alioume Diop ou culture salvatrice.*

AGUESSI, (1978), *De la religion africaine comme source de valeur de la culture de la civilisation* in Civilisation Noire et Eglise catholique, Colloque d'Abidjan, 12-17 sept. 1977, Paris, présence africaine.

ALBERT A., (1937), *Cameroun français au pays Bamiléké*, Bandjoun, Paris, Dillen.

ALEXANDRE P., (1968), *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris.

ANONYME, (1992), *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1992)*, document pour le synode africain, Documentation Catholique, Paris, Centurion.

ANONYME, (1999), *Des prêtres noirs s'interrogent, quarante ans après, quelle actualité et quelle*

pertinence théologiques? Conférence théologique

no4, Faculté de théologie, Yaoundé, Nkolbisson.

APPIAH-KUBI, K., (1981), *Man Cures, God Heals:*

Religion and Medical Practice Among the Akans of Ghana, Allanheld, Osmun, 173 páginas.

ARCHIVOS DE LA DIOCESIS DE NKONGSAMBA,

(1937), “*Sur la mission de Foumban (Cameroun français), Afrique. Rapport annuel 1936-1937*”.

ARNOLD, W., EYSENCK, H. J. Y MEILI, R., (1979),

Diccionario de psicología, Rioduero, Madrid.

ASSMANN I., (1994), *Mâat, L'Égypte pharaonique et*

l'idée de Justice sociale, Julliard.

ASSONGBANG R., (1984), *Archaelogical history and*

culture change in Cameroon in Savannization process in African history, vol 25, London, Cambridge University pres.

BABE A., (1998), *Eglise d'Afrique, quel avenir? Leçon*

inaugurale pour la rentrée universitaire, Yaoundé, Presses de l'U.C.A.C., Campus de Nkolbisson.

BALANDIER G. et MORIN, (1996), *Le haut et le bas.*

Situation sociale, paysage et évolution des milieux

dans les montagnes d'Afrique Centrale;
Cameroun- Tchad, éd. Du CRET.

BALANDIER G., (1986), *Anthropologie politique*, 3e
edición, Paris, P.U.F.

BANSI MIYUBUSA G., (1992), *Inculturation et
libéralisation dans une perspective de théologie
africaine. (Pour une théologie d'incarnation
contextuelle dans les églises d'Afrique)*. Thèse de
Doctorat en Théologie Dogmatique, Rome.

BARBIER J. C., (1977), *Essai de définition de la chefferie
en pays Bamiléké*, Yaoundé, O.N.A.R.E.S.T.

BARRACLOUGH G., (1980), *Tendances actuelles de
l'histoire*, Paris, Flammarion.

BARTRAND, F., (1951), *La mystique de Jesus chez
Origène*, Paris.

BAYART J. F., (1993), *Religion et modernité politique en
Afrique Noire*, Paris, Karthala.

BAYART, (1985), *L'État au Cameroun*, Paris, Presse de la
F.N.S.P., 2é édition.

BEAULIEU LE ROY A., (1878), *La colonisation chez les
peuples modernes*.

BENOIT R.P., (1987), *Eglise et pouvoir colonial au soudan Français. Les relations entre les administrateurs et le missions catholiques dans la boucle du Niger de 1885 à 1945*, préface de Coquery- Vidrocitch, Paris karthala.

BERNAL M., (1996), *Black Athena, Les racines Afro-asiatiques de la civilisation*, T1, Paris, PUF.

BIANKEU G., (1987), *La modernisation d'un ordre social traditionnelle de la chefferie Bamiléké*, Mémoire de diplôme en Sciences sociales, Institut Catholique de Paris.

BIANKEU G., (1989), *Esquisse de sociologie de l'éducation de l'enseignement dans le diocèse de Bafoussam. Analyse d'une contribution au développement culturel de l'époque colonial à nos jours*. Mémoire de maîtrise en Sciences sociales, Paris.

BIMWENYI-KWESHIO O., (1981), *Discours théologique négro-africaine, problème des fondements*, Paris, présence africaine.

BOKAGNE BETOBO E., (2001), *Démystification du christianisme à la lumière de l'histoire et des*

croyances africaines, Mémoire de Maîtrise,
Université de Yaoundé I.

BONHEME M.A.et FARGEAU A., (1957), *Pharaon, les secrets du pouvoir*, Paris, A. Colin.

BORDAS ENCYCLOPEDIE, (1983), vol 3, *Philosophie et religion*, Nouvelle édition.

BOSCH D.J., (1995), *Dynamisme de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, préface de Bruno Chenu, Avant propos de Jean marie Aubert et Jean François Zorn, éd. Karthala, Haho et Fides.

BOURDIN D., (1995), *100 fiches de culture générale, histoire de la pensée*, Paris, Bréal.

BRASSEUR, P., (1997), *Les missionnaires catholiques à la moitié du XIX^e siècle face aux religions traditionnelles. Mélanges d'Ecole française de Rome, Italie et Méditerranée*. Les frontières de la mission, Rome.

BRUNSCHWIG H., (1971), *Le partage de l'Afrique Noire, questions d'histoire*, Paris, Flammarion.

- BRUNSCHWIG H., (1983), *Noirs et Blancs dans l'Afrique Noire française ou comment le colonisé devient colonisateur (1870-1914)*, Paris, Flammarion.
- BUCETA, L., (1992), *Fundamentos psicosociales de la información*, Centro de Estudios Ramon Areces, Madrid.
- BUREAU R., (1962), *Ethno- Sociologie religieuse des Douala et apparentés*, Numéro spéciale 7 et 8, recherches et études camerounaises, Yaoundé.
- CAMARA LAYE, (2007), *L'Enfant Noir*, Pocket, Paris, Éd du Seuil
- CAPLOW, T., (1972), *la investigación sociológica*, LAIA, Barcelona.
- CHAFFARD G., (1967), 1965-1987, *Les carnets secret de la décolonisation*, T.1 et T2, Paris, Calmann-Lévi.
- CHAMPAUD J., (1980), *Atlas régional Ouest II*, O.R.S.T.O.M.
- CHAMPAUD J., (1981), *L'espace commercial des bamiléké*, O.R.S.T.O.M.
- CHEIKH A. D., (1960), *L'unité culturelle de l'Afrique Noire*, Paris, présence africaine.

CHEIKH A. D., (1960), *Les fondements économiques et culturels d'un état fédéral d'Afrique Noire*, Paris, présence africaine.

CHEIKH A. D., (1977), *Parenté génétique de l'Egypte pharaonique et des langues négro-africaines*, Dakar, IFAN, N.E.A.

CHEIKH A. D., (1981), *Civilisations ou barbarie*, Paris, Présence Africaine.

CHEIKH A. D., (1981), *Nations nègres et culture*, Présence Africaine, Paris, 1979. Tome I et II.

CHELINI J., (1968), *Histoire religieuse de l'occident médiéval*, Paris, A. Colin.

CHENO FONGUE A. M., (1999), *L'avènement du christianisme dans la société traditionnelle Bandjoun et ses retombées socio-politiques (1925-1975)*, mémoire de Maîtrise, Université de Yaoundé.

CHEVALIER, J., (1969), *Dictionnaire des symboles*, Paris, R. Laffont.

CHEVALIER, J., (1988), *Diccioneaire de los símbolos*, Barcelona Herder.

CHEVRIER J., (1968), *Littératures nègre*, Paris A.Colin.

- CHEZA M., (1996), *Le Synode africain: histoire et textes*, Editions K, Karthala.
- CHEZA M., DERROTTE H., LUNEAU R., (1992), *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991)*, Document pour le synode Africain, Paris, Centurion.
- CHOUPO, M., (2002), *Mystérieux Binam*, Demos.
- CLAUSSE A., (1972), *Le milieu: moyen et fin de la culture*, Paris, Scarabée.
- CLOUGH, P., *Powers of good and evil: moralities, commodities, and popular belief*, Ed. Jon P. Mitchell.
- COLLECTIF, (1956), *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, C.E.R.F.
- COLLECTIF, (1985), *Histoire Générale de l'Afrique*, Paris, U.n.e.s.c.o./ N.e.a.
- COMBARROS, M., (1993), *Dios en África*, Madrid ,Mundo Negro, Madrid.
- CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, (1967), *Constitution, Déclaration, Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes, Nostra aetate*, Paris Centurion.

- CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, (2007),
Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las Religiones no cristianas, Madrid, BAC.
- CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II. (1965),
Constitution, Déclaration, Centurion, Paris.
- CORNEVIN R., (1973), *L'Afrique Noire de 1919 à nos jours*, Paris, P.U.F.
- CORNEVIN R., (1999), *Histoire de l'Afrique, l'Afrique pré-coloniale du tournant du XVIe siècle au tournant du XIXe siècle*, Paris, Payot.
- CORTES, J-L. (1995), *Historia contemporánea de Africa*, Mundo Negro, Madrid.
- COULON P. BRASSEUR P. et Collaborateurs, (1988),
Libermann 1802-1852: Une pensée et une mystique missionnaire, préface de Léopold Sedar Senghor de l'Académie française, Paris, éd. du C.E.R.F.
- CRASSER R., (1990), *La place de la région du Cameroun dans l'histoire de notre Congrégation des prêtres du Cameroun*, Bafoussam-Cameroun, Mt. St. Jean.

- CRIAUD J., (1989), *Ils ont planté l'Eglise au Cameroun: Les Pallotins, 1890-1915*, publication du Centenaire, Procure, Yaoundé.
- CRIAUD J., (1989), *Les premiers pas de l'église catholique au Cameroun*, Yaoundé, St. Paul.
- CRIAUD J., (1990), *La geste des Spiritains, Histoire de l'Eglise au Cameroun (1916-1990)*, Yaoundé, St. Paul.
- DAMMAN, (1978), *Die Religion Afrikas*, traduit de l'allemand par JOSPIN L., Les religions de l'Afrique, Paris, Payot.
- DANDOU, P. W. F., (2008), *Les conférences des évêques: Histoire et développement de 1830 à nos jours*, Editions L'Harmattan, Paris.
- DANOZ, A., *Inculturación cristiana del matrimonio africano-bantu*, Madrid.
- DANSETTE A. *Histoire religieuse de la France contemporaine, L'Eglise Catholique dans le mēlée politique et sociale*, éd. revue et corrigée. Collection Histoire Flammarion.
- DAVIDSON B., (1950), *L'Afrique au XXe siècle, l'éveil des combats du nationalisme*, Ed. J.A.

DELAROZIERE R., *Les institutions politiques et sociales des populations dites Bamiléké, Cameroun, Mémorandum III*, IFAN.

DE ROSNY E., (1981), *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Librairie plon.

DELAVIGNETTE R., (1960), *Christianisme et colonialisme*, collection « Je sais-je crois. Encyclopédie du catholicisme au XXe siècle », Paris, Fayard.

DELAVIGNETTE R., (1960), *Christianisme et colonisation*, Coll « je sais- je crois », Paris, Fayard.

Deuxieme Recensement General de la Population et de L'habitat, Cameroun, (1987), f.u.n.a.p., so.p.e.cam.

DEWITTE R., (1985), *Les mouvements nègres en France, 1919-1939*, Harmattan.

DIAKITE T., (1986), *L'Afrique malade d'elle même*, Karthala, Paris.

DICCIONARIO DE LA REAL ACADÉMICA

ESPAÑOLA, (1960), Real Ac. Española, Madrid.

- DICTIONNAIRE BIBLIQUE POUR TOUS, (1999), Paris,
Edition L.L.B.
- DIETERLEN, G., (1996), *Essai sur la religion bambara*.
Ed. de Bruxelles, l'université de Bruxelles.
- DIOP A., (12-17 septembre 1978), *Civilisation noire et
Eglise Catholique*, colloque d'Abidjan.
- DJACHE NZEFA S., (1994), *Les chefferies Bamiléké dans
l'enfer du modernisme*, Paris, Menaibuc-Dila.
- DJOUMESSI O., (1979), *L'interprétation de
l'indépendance par certaines chefferies vassales
Bamiléké: le cas des vassaux de Bafou*, Mémoire
de D.E.S. en Histoire, Université de Yaoundé.
- DONGMO J. L., (1971), *L'aménagement de l'espace rural
en pays Bamiléké (Ouest - Cameroun)*, Thèse de
Doctorat 3e cycle en géographie, Lille.
- DONGMO J. L., (1971), *Bénédiction paternelle*, Liliane
kestelot, "neuf poètes camerounais", Yaoundé,
clé.
- DONGMO J. L., (1973), *Le dynamisme Bamiléké, la
maîtrise de l'espace agraire*, Paris.
- DRIOTON E. et VANDRIER J. *L'Egypte, Des origines à la
conquête d'Alexandre le Grand*, Paris, P.U.F.

- DORSCH, F., (1966), *Diccionario de psicología*, Barcelona, Herder.
- DRIOTON E. et VANDRIER J., (1962), *Les peuples de l'Orient méditerranéen II, L'Égypte*, 4^e édition, Paris.
- DUGAST I., (1981), *Inventaire ethnique du sud Cameroun*, Paris, Payot.
- EBOUSSI BOULAGA F., (1978), *Christianisme sans fétiche, révélation et domination*, Paris, Présence africaine.
- EBOUSSI BOULAGA F., (1981), *Pour un concile africain*, Paris, présence africaine.
- EBOUSSI BOULAGA F., (1991), *A contre temps, l'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala.
- ECHO DU CENTENAIRE (1990), *centenaire de l'église catholique au Cameroun 1890-1990*.
- EFOUA MBOZOO, (1978), *La naissance du clergé camerounais catholique de 1915 à 1939*, Maîtrise d'histoire, Lyon.
- EFOUA MBOZOO, (1985), *La mission presbytérienne américaine et les mutations religieuses et sociales*

chez les peuples Bulu du Sud- Cameoun (1919-1939). Doctorat 3^e Cycle, Lyon.

ELA J. M. et LUNEAU R., (1981), *Voici venu le temps des héritiers églises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala.

ELA J. M., (1985), *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala.

ELA J. M., (1993), *Le cri de l'homme africain, questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique*, Paris, Harmattan.

ELA J. M., (2003), *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala.

ENCICLOPEDIA SALVAT UNIVERSAL. (2003), Salvat, Madrid.

ESSOMBA J. M., (1985), *L'art africain et son message*, Yaoundé, clé.

ESSOR DES JEUNES, N° 106, *Nkongsamba dans un synode diocésain*.

ESSOR DES JEUNES, N° 226, *Les langues africaines et la pensée scientifique*.

ESSOR DES JEUNES, N° 259, *Memoriam, Mgr. P. BOUQUE*.

ESSOR DES JEUNES, N° 292, *Cinquante ans de vie religieuse de la mère Marie LUDGRADE et de la sœur Sabine MARGUERITE.*

ESSOR DES JEUNES, N° 295, *Thomas Nkuissi souhaite bonne fête à Mgr. Paul BOUQUE qui célèbre ses noces.*

ESSOR DES JEUNES, N° 378, *Mgr. A. NDONGMO après son sacre.*

ESSOR DES JEUNES, N° 57, *Mgr. Albert NDONGMO après son sacre.*

EVANS-PRITCHARD, (1959), *Music and Musicians*,
Volumen 8, Evan Senior, Hansom Books.

EVANS-PRITCHARD, (1971), *La religion des primitifs*,
Paris, Payot.

FANDJO T., (1965), *Le Cameroun fête ses noces de diamant », 75 ans de l'église catholique au Cameroun (1871-1960)*, Mvolyé, Yaoundé,
Imprimerie St. Paul.

FANON F., (1952), *Peau noire masque blanc*, Paris, Seuil.

FANON F., (1961), *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero.

FASI DIR M. El., (1990), *Histoire générale de l'Afrique*,
Paris, Unesco/N.E.A.

- FICHTE, (1972), *Reden an die Deutsche Nation*, Berlin, Arthur Liebert.
- FOGUI J. P., (1990), *L'intégration politique au Cameroun*, Paris, E.G.D.J.
- FOKAM P. K., (2000), *Et si l'Afrique se réveillait?*, Paris, Jaguar.
- FORDHAM, F., (1970), *Introducción a la psicología de Jung*, Morata.
- FOSSI, G., (1999), *Devenir un être-rationalité; Approche éthique chrétienne de l'autopsie traditionnelle chez les Bamiléké (Cameroun)*, mémoire de Licence canonique en Théologie, ICAO (Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest), Faculté de théologie, Abidjan.
- FOUELLEFAK Kana, C. C., (2005), *le christianisme occidental a l'épreuve des valeurs religieuses africaines: le cas du catholicisme en pays bamileke au cameroun (1906 - 1995)*, Thèse de 3^o cycle, Lyon, p.199
- FREUD, S., (1948), *Obras Completas*, Vol II, Madrid, Biblioteca Nueva.

FROELICH J.C., (1964), *Animisme, les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest*. Paris, Orente.

GADILLE J., (1989), *Héritage missionnaire en Afrique francophone, regard d'un historien*, Paris, Spiritus, N°114.

GADILLE J., CHENU B., COMBY J. FONTANA J. FRASTIN C. et als, (1983), *La mutation des modèles missionnaires au XXes: Expériences d'inculturation chrétienne*. Cours de Missiologie historique, Lyon : Association des facultés catholiques de Lyon.

GAILLARD Ph., (1989), *Le Cameroun*, 2 volumes, Paris, Harmattan.

GANIAGE J., (1969), *L'expansion coloniale de la France sous la troisième république*, Paris.

GEFFRE C., (1996), *Les enjeux de la culture contemporaine pour la foi chrétienne*, Conférence du 15 octobre 1996 à l'Institut Catholique de Yaoundé. Des 75 ans de l'Eglise Catholique, édition Saint Paul, Yaoundé.

- GERFFRE C., (1984), *Théologie et choc des cultures*, acte du colloque de l'Institut Catholique de Paris, Paris, C.E.R.F.
- GHOMSI E., (1972), *Les Bamiléké du Cameroun: Essai d'étude historique des origines à 1920*, Thèse de Doctorat 3e cycle en Histoire, Paris.
- GIRARDET R., (1965), *Le mouvement des idées politiques dans la France contemporaine. L'idée coloniale en France (de 1871 à 1962)*, Institut d'études politiques de l'Université de Paris,
- GIRARDET R., (1972), *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*, Paris, Poche.
- GOMMES EANES DE ZURARA, (1960), *Chronique de Guinée*, Mémoire de l'IFAN.
- GRAVRAN H., (1961), *Visage africain de l'Eglise*, éd. De l'Orient, Paris.
- GRIAULE, M., (1948), *Dieu d'eau*, Ed. du Chêne, Paris.
- GRIMAL H. (1965), *La décolonisation 1919-1963* éd. A. Colin, Paris.
- GRIMBERG C., (1983), *Histoire Universelle*, T1, L'aube des civilisations, Marabout.

HAMPATE BÄ A., (1976), *Jésus vu par un musulman*,
N.E.A., EDICEF.

HEBGA M., (1976), *Emancipation d'églises sous-tutelle*,
Paris, présence africaine.

HEBGA M., (1978), *Dépassement*, Paris, présence
africaine.

HEBGA M., (1990), *Inculturation et libération en Afrique
aujourd'hui*, numéro spécial de la revue africaine
de théologie, volume 14, No 27-28, Kinshasa.

HERBELE G., (1960), *L'Eglise Catholique au Cameroun et
les Missions des prêtres du Sacré- Cœur de Saint-
Quentin*, Imprimerie Saint- Paul, Issy- les-
Moulineaux.

HOIJER H., et BEALS R. L., (1965), *Introduction to
anthropology*, New York.

HUGO, V., (1834), *Odes et ballades*, Laurent Frères,
Bruxelles.

HUGUES F.R., (1839), *Oeuvres complètes de F. de la
Mennais*, Vol. 1, Societe belge de librairie,
Bruxelles.

HURAUULT J., (1962), *La structure sociale des Bamiléké*, la
Haye et compagnie.

- HUSSON G. et VALBELLE D., (1992), *L'Etat et le institutions en Egypte, des premiers pharaons aux empereurs romain*, Paris, A. Colin.
- IKELLE MATIBA J., (1963), *Cette Afrique là*, Paris, présence Africaine.
- JEUNE AFRIQUE ECONOMIQUE, Mensuel numéro 157, Paris, juillet 1992.
- JOURNAL POUALA, Histoire des Bamileké, Journal culturel Bamileké, N° 14.
- JOURNAL POUALA, Histoire des Bamileké, Journal culturel Bamileké, N° 4.
- JUNG, C. G., (1983), *Aïon, études sur la phénoménologie du soi*, coll. « Bibliothèque jungienne ».
- JUNG, C. G., (1984), *El hombre y sus símbolos*, Luis Caralt, Barcelona.
- KÄ MANA G., (1995), *Foi chrétienne, crise africaine et reconstitution de L'Afrique, défi africain*, Lomé, Ceta, Halo, clé.
- KÄ MANA G., (2000), *La nouvelle évangélisation de l'Afrique*, Karthala, clé.
- KÄ MANA G., (2001), *Le souffle pharaonique de Jésus-Christ*, Yaoundé, Sherpa.

- KABASELLE- LUMBALA F., (1993), *Le Christianisme, et l'Afrique, une chance réciproque*, Paris, Karthala.
- KANGE EWANE F., (1975), *La politique dans le système religieux catholique romain en Afrique*, Thèse d'Etat présentée à l'Université de Strasbourg.
- KANGE EWANE F., (1983), *La ville africaine, le phénomène religieux en milieu urbain. Les syncrétismes*, Les images de la ville dans la littérature africaine, C.E.R.P.A.H.A.
- KANGE EWANE F., (1985), *Semences et moissons coloniales. Un regard d'africain sur l'histoire de la colonisation*, Yaoundé, clé.
- KANGE EWANE F., (1992), *La crise, la fin des illusions*, Terroirs, n°001.
- KANGE EWANE F., (2000), *Défi aux africains du III e millénaire*, Yaoundé, clé.
- KENGNE M., (1998), *La religion traditionnelle et le catholicisme à Bandjoun, chefferie Bamiléké de l'Ouest Cameroun de 1908 à 1962*. Thèse de Doctorat 3e cycle. Université de Cocody, Abidjan.

- KENGNE POKAM, (1987), *Les églises chrétiennes face à la montée du nationalisme camerounais*, Paris, Harmattan.
- KENGNE, M., (2000), *Religion et tradition ; les points de convergence et de divergence*, Dschang.
- KETCHOUA T., (1976), *Les peuples de l'Ouest Cameroun en diaspora depuis 3000 ans*, article inédit.
- KI -ZERBO J., (1972), *Histoire générale de l'Afrique Noire*, Paris, Hatier.
- KIKI G. B. C., (2001), *La religion du culte, une nécessité pour les églises d'Afrique*, Paris, clé.
- KOLPAKTHY G., (1978), *Livre des morts des anciens Egyptiens*, Paris, stock.
- KOUAM G., (1988), *Le Vicariat Apostolique de Foumban. L'implantation de la hiérarchie catholique au Cameroun*. Thèse de doctorat 3^e Cycle, Lyon.
- KUETE M., (2000), *Espace, pouvoir et conflit dans les Hautes Terres de l'Ouest -Cameroun sous les différentes colonisations*, Espaces et Sociétés, Yaoundé, P.U.Y.
- KUETE M., (2000), *Le milieu physique des Hautes Terres de l'Ouest-Cameroun: un espace aux*

caractéristiques naturelles difficiles, Espaces et Sociétés, Yaoundé, P.U.Y.

KUIPOU CHIMBA KOM, (1978), *La chefferie de Bayangam*, Ed africaine, Paris.

KUITCHE FONKOU G., (1988), *Création et circulation des discours-codes en milieu Ngyemba-Mungoum*, Thèse de Doctorat d'état es Lettres, Université de Lille.

KUM'a NDUMBE III, (1986), *L'Afrique et l'Allemagne de la colonisation à la coopération 1884-1986 (Le cas du Cameroun)*, Yaoundé, édition Africavenir.

KWIFO N° 2, 19 février 1954, *DJOUMESSI Mathias, voici mon histoire.*

LABURTHE TOLRA P., (1985), *Initiation et Sociétés secretes au Cameroun. Les mystères de la nuit (Minlaba II)*, Karthala, Paris.

LABURTHE TOLRA P., (1987), *Le rôle des autochtones dans la première inculturation du Christianisme hors d'Europe*, Acte du Colloque de CREDIC, Lyon.

LABURTHE TOLRA P., (1994), *Le rôle des missions chrétiennes dans la prise de conscience d'une*

identité nationale au Cameroun, in Mission chrétiennes et formation des identités nationales hors d'Europe, Collection du CREDIC numéro 12, Lyon.

LABURTHE TOLRA P., (1995), *La formation du clergé catholique autochtone au Cameroun et ses effets .Les cadres locaux et les ministères consacrés dans les jeunes églises*. Collection du CREDIC, numéro 13 Lyon.

LABURTHE TOLRA P., (1999), *Vers la lumière ou le désir d'Ariel. A propos des Béti du sud Cameroun. Sociologie de la conversion*, éd. Karthala.

LAVERDIERE L., (1987), *L'Africain et le Missionnaire, l'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française*. Essai de sociologie littéraire, éd. Bellarmun, Montréal.

LE BAYON G., (1986), *Les prêtres du Sacré-Cœur et la naissance de l'église au Cameroun*, procure des Missions, S.C.J.

LE PURGATOIRE, (2001), journal diocésain de Montligeon, Bafoussam, No 1, avril-mai 2000, N°3, octobre – novembre.

- LETOUZEY B., (1968), *Etude phytogéographique du Cameroun*, Paris.
- LEVINE V. T., (1970), *Le Cameroun*, Paris, présence africaine.
- LEVINE V. T., (1984), *Le Cameroun du mandat à l'indépendance*, Paris, présence africaine.
- LOEW J. et MESLIN M., (1978), *Histoire de l'Eglise par elle-même*, Paris, Librairie Arthène fayard.
- LOMO NYAZHIOM A. C., (2001), *Sociétés et rivalités religieuses au Cameroun sous administration française (1916-1958)*, Paris, Harmattan.
- MAGESA L., (1978), *Toward a theology of liberation for Tanzani*, Christianity in independent Africa, London, Rex colling.
- MAGESA L., (2001), *Le Catholicisme africains en mutation. Des modèles d'Eglise pour le siècle nouveau*, Yaoundé, éd clé.
- MAILLARD B., (1984), *Pouvoir et religion: les structures socio-religieuses de la chefferie de Bandjoun (Cameroun)*, New York, Peter lang, Bern-Frankfurt am Main.

- MALULA, J., (1997), *L'église à l'heure de l'africanité*,
Facultés Catholiques de Kinshasa.
- MAQUET J., (1965), *Connaissance des religions
traditionnelles, commentaires épistémologiques,
Les religions africaines traditionnelles,
rencontres internationales de Bouaké*, Paris,
Seuil.
- MAQUET, J. (1968), *Dictionnaire des civilisations
africaines*, Paris: Hazan.
- MAQUET, J., (1966), *Les civilisations noires*, Belgique,
Des presses de Gérard et compagnie.
- MARCEL NICOLE J., (1998), *Précis de doctrine
chrétienne*, Paris, Institut biblique de Hogent.
- MASUDI FASSASSI, (1978), *L'architecture en Afrique
Noire*, François Maspero.
- MAUNY R. (1970), *Les siècles obscurs de l'Afrique Noire,
histoire et archéologie*, Fayard.
- MAURIER H., (1993), *Les Missions, Religion et
Civilisations confrontés à l'Universalisme.
Contribution à une histoire en cours*, Paris, éd. du
CERF.

- MBEMBE A., (1988), *Afrique indociles; christianisme, pouvoir et sociétés post- coloniales*, Paris, karthala.
- MBITTI, J., (1972), *Religion et Philosophie africaines*, Yaoundé, Clé.
- MBOMIMPA M., (1996), *Défis actuels de l'identité chrétienne*, Paris, Harmattan.
- MEDEWALE AGOSSOU R. P., (1978), *De la religion traditionnelle: essai d'une nouvelle approche, Civilisation noire et église catholique*, colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977, présence africaine, N.E.A.
- MEDEWALE AGOSSOU, (1978), *De la religion africaine traditionnelle: Essai d' une nouvelle approche*, in *Civilisation noire et Eglise catholique*, NEA.
- MEN, A., (1991), *Les sources de la religion*, Desclée, Paris.
- MERCIER P., (1968), *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris, Fernand Hazan.
- MERLE M., (1967), *Les églises chrétiennes et la décolonisation*, Paris, A. Colin.
- MESLIN M., (1978), *L'homme Romain*, Hachette, Paris.

MESSI METOGO E. (1997), *Dieu peut-il mourir en Afrique?* , Paris Karthala.

MESSINA J .P. (1997), *L'œuvre des traductions au temps de la mission pallotine au Cameroun 1890 1914. Enjeux et limites d'une expérience missionnaire*, in les enjeux de la traduction, CREDIC, numéro 14, Lyon et AFOM, Lausanne.

MESSINA J. P., (1988), *Contribution des camerounais à l'expansion de l'église catholique, le cas des populations du sud Cameroun (1890-1961)*, Thèse de Doctorat 3e cycle, Université de Yaoundé.

MESSINA J. P., (1999), *Christianisme et quête d'identité en Afrique*, Paris, clé.

MESSINA J. P., (2000), *Evêque africain au concile Vatican II (1959-1965), le cas du Cameroun*, Karthala.

MFOCHIVE J., (1983), *L'éthique chrétienne face à l'interconnexion culturelle et religieuse en Afrique, exemple du pays Bamoun (1873-1937)*, Yaoundé, Clé.

MFOULOU J., (1978), *The catholic church and Cameroonian nationalism: from*

misunderstanding to opposition , Christianity in
independent Africa, London, Rex Colling.

MILINGO, E., (1984), *The World in Between: Christian
Healing and the Struggle for Spiritual Survival*,
C. Hurst & Co. Publishers, New York, 138
páginas

MILLER, D., (2001), *Discipling the Nations*, Stan Guthrie.

MINYEBELE T., (1998), *Christianisme et mutations socio-
culturelles chez les Mvog-Kani de Tal-Cameroun
(1951-1971)*, Mémoire de maîtrise, Université de
Yaoundé I.

MIRCEA E., (1961), *Mythes, rêves et mystères*, éditions
Gallimard, 1957. MOSMANS G., *L'Eglise à
l'heure d'Afrique*, éd. Castermann, Tournai.

MIRCEA E., (1957), *Mythes Rêves et Mystères*, Paris,
Gallimard.

MIRCEA E., (1965), *Le sacré et le profane*, Paris,
Gallimard.

MIRCEA, E., (1978), *Mito y Realidad*, Guadarama,
Barcelona.

MIRCEA, E., (1998), *Lo sagrado y lo profano*, N2KT,
Barcelona.

- MIRCEA, E., (2009), *Historia de las ciencias y de las ideas religiosas*, (I), Paidos, Barcelona.
- MOHEN J-P., (1995), *Les rites de l'au-delà*, Paris, Odile Jacob.
- MOLINER, M., (1990), *Diccionario del uso del Español*, Madrid, Gredos.
- MONGO BETI et TOBNER O., (1989), *Dictionnaire de la Négritude*, Paris, Harmattan.
- MONGO BETI, (1976), *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Présence Africaine.
- MONTANDON, (1981), *Traité d'ethnologie culturelle*, Paris, Payot.
- MORIN S., (1996), *Le haut et le bas, situation sociale, paysage et évolution des milieux dans les montagne de l'Afrique Centrale; Cameroun – Tchad*, Paris, C.R.E.T.
- MVENG E., (1978), *Histoire du Cameroun*, tome II, Yaoundé; C.E.P.E.R., 1985. NDJEUMA M. Z., Fulani hegemony in Yola (old Adamaoua) 1809-1902, Yaoundé, C.E.P.E.R.
- MVENG E., (1986), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, Harmattan.

- MVENG E., (1987), *L'Afrique dans l'Eglise parole d'un croyant*, Paris, Harmattan.
- MVENG E., (1990), *Histoire des Eglises chrétiennes au Cameroun: Les origines*. Imprimerie Saint Paul, Yaoundé.
- MVENG E., (1990), *L'Eglise Catholique au Cameroun 100 ans d'évangélisation, 1890-1990*, Album du Centenaire,
- MVENG, E., (1986), *L'Afrique dans l'église, parole d'un croyant*, l'Harmattan, Paris, 74 -75.
- NDONGMO, A., (1964), *Interview après son sacre*, Essor des jeunes, Nkongsamba, n°57.
- NDONGO-BIDYOGO, D., rev. Mundo Negro, Enero 2013, n° 580.
- NICOD H., (1948), *La vie mystérieuse d'Afrique*, 3è édition, Lausanne, librairie Payot.
- NIZESETTE B. D., (1996), *L'homme, les arbres et le bois à l'Ouest - Cameroun, des éléments d'ethnobotanique d'archéologie du bois*, Annales de la faculté des lettres et sciences humaines, Université de Ngaoundéré, vol 1.

- NJATE M., (2001), *Contribution à l'histoire des Bamiléké; le cas de Bamaha*, P.U.Y.
- NKRUMAH, K., (1966), *Neo colonialismo, la ultima etapa del imperialismo*, Mexico.
- NKUISSI B., (1967), *Nkonsamgba, les années obscures de la fondation (1898-1923)*, Lille.
- NKUISSI B., (1967), *Problèmes missiologiques et Vatican II*, 2 volumes, Thèse inédite, Lille.
- NKUISSI, T., (1986), *Directives pastorales relatives aux deux premières étapes de l'évangélisation*.
- NKWAME KRUMAH, (1964), *Consciencisme*, Paris, présence africaine.
- NOTUE J. P., (1991), *Chronologie et histoire de l'art au grassland (Cameroun), approche méthodologique*, Yaoundé, (C.) M.E.S.I.R.E.S/Orstom.
- NOUVEAU TESTAMENT, T.O.B., (1973), Paris, CERF.
- NUEVA ENCICLOPEDIA DEL MUNDO, (1986), Club Internacional del libro, Madrid.
- OBENGA T., (1980), *L'Afrique Noire précoloniale*, Paris, présence africaine.

OBENGA T., (1996), CHEIKH ANTA DIOP, *Volney et le sphinx, contribution de CHEIKH ANTA DIOP à l'historiographie mondiale*, Paris, présence africaine.

OGUEJIO NWABUDE, E., (2001), *Preparation for marriage and family life among the Igbo people of Nigeria*, Donachuks Publishers.

OLAH BALOGUN- AGUESSI et PATHE DIAGNE, (1977), *Introduction à la culture africaine*, Paris, UNESCO.

ONOMO ETABA R. B., (2000), *Les pontifes romains et l'évolution spatio- temporelle de l'Eglise catholique du Cameroun, des origines à 1991*.
Thèse de doctorat, Université de Yaoundé I, année académique.

OTTO, R., (1995), *Le sacré*, Payot, Paris.

PABLO VI, *Evangelii Nutiandi*, N°20.

PANGOP A. (27 -31 mai 1997), *Rituel et théâtralité chez les grassfield: Le cas du rite d'initiation Nekang in Théâtre africain. De l'écriture dramatique au jeu scénique. Acte du Colloque de Yaoundé.*

- PASTOR, G., (1983), *Conducta interpersonal*, Ensayo de psicología social sistematica, UPSA, Salamanca.
- PERROIS L., et NOTUE J. P., (1977), *Rois et sculpteur de l'Ouest-Cameroun, la panthère et la mygale*, Karthala, ORSTOM.
- PINILLOS, J.L., (1975), *Principios de psicología*, Alianza Editorial.
- PRADELLES DE LATOUR DEJEAN, H., (1979), *Les aspects de l'interdit chez les Bangwa*, In Journal de la Société des africanistes, Société des africanistes, Paris.
- PRINCE FEYOU DE HAPPI, (1999), *L'esprit des lois grassfields*, Bafoussam.
- PRUDHOMME CL., (1989), *Stratégies missionnaires du saint Siège sous le pontificat de Léon XIII, Centralisation Romaine et défis culturels*, vol III, 3P. Thèse pour le Doctorat es Lettres, Université Lyon III.
- PRUDHOMME CL., (2004), *Missions chrétiennes et colonisation XV^e XX^e siècles*, Paris, éd. du CERF.

- PRUDHOMME CL., et ZORN J.F., (1995), *Missions chrétiennes et formation des identités locales XIX^e et XX^e siècle*, Lyon, CREDIC.
- RADHAKRISHNAN, S., (1989), *Religion, Science And Culture*, Orient Paperbacks.
- RAMAZANI BISHWENDE, A., (2006), *Eglise-famille de Dieu dans la mondialisation: Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, Editions L'Harmattan.
- RAPPORT ANNUEL DU VICARIAT APOSTOLIQUE DE FOUMBAN 1947/1948, *Primer Sinodo del Vicariato Apostolico de Foumban (del 29 de Diciembre al 2 de Enero 1949)*.
- RECHERCHE A.I.P.I. (Association Inter-diocésaine des Prêtres Indigènes), N°2, *Le Pape au Cameroun du 10 au 14 août 198, décembre 1985*.
- RECHERCHE A.I.P.I. (Association Inter-diocésaine des Prêtres Indigènes), N°3 « *Bernard NKUISSI: prêtre (16/12/1936 – 03/07/1995)* », juillet 1997.
- RICHARD J., (1986), *Le mouvement nationaliste au Cameroun*, Paris, Karthala.

- RIVIÈRE, C., (1981), *Anthropologie religieuse des Ewe du Togo*, Nouvelles Editions africaines, Paris,
- SAGNE A., (1995), *Evolution des stratégies missionnaires chrétiennes protestantes (SMEP) et Catholiques (SCJ) dans le Moungo et à l'Ouest – Cameroun. (1917- 1964)*. Thèse de Doctorat en Histoire religieuse- théologie, Lyon.
- SAGNE A., (1997), *L'église à la rencontre des chefferies (1917-1964)*, Suisse.
- SAGNE, A. (1995), *Le rôle des missions protestantes de la société des Missions Evangélique de Paris (SMEP) et de prêtres du Sacré- Cœur de Saint- Quentin*, in *Mission Chrétienne et formation des identités nationales hors d'Europe*, Collection du CREDIC numéro 12 Lyon.
- SAHA Z., (1993), *Le bezirk de Dschang: relations entre l'administration coloniale allemande et les autorités traditionnelles (1807-1914)*, Mémoire de Maîtrise, Université de Yaoundé.
- SAINT AUGUSTIN, (1998), *Confessions*, Livre XI, P. Pellerin, Paris, Nathan.

- SALAS, A., (2012), *La mística cristiana*, rev. Altar Mayor, n° 145.
- SANDJE, G., (1997), *Preoccupation spirituelle profonde de l'abbé Bernard Nkuissi*, in Recherche AIPI, n°3.
- SANKARA, S., (1964), *Bharatiya Vidya Bhavan*.
- SARPONG P. (Mgr), (1992), *Le dialogue est-il possible avec la Religion Traditionnelle Africaine?* Les Evêques d'Afrique parlent (1969 – 1992), documentation catholique, Paris, Centurion.
- SEGUE A., (1983), *l'Eglise et l'Etat au Cameroun, (1890-1972). De l'affrontement au dialogue*, Thèse de doctorat 3^e cycle, théologie catholique, Strasbourg.
- SENGHOR, L. S., (1964), *Négritude et humanisme*, VoL.1, Éditions du Seuil, Paris.
- SIMO, (1986), *L'intelligentsia allemande et la question coloniale. Les fondements idéologies et culturelles de la colonisation allemande*, acte du colloque international, cent ans des relations entre l'Afrique et les Allemagnes 1884-1984, le cas du Cameroun, Yaoundé, Africavenir.

- SLAGEREN J. V., (1972), *Histoire de l'église en Afrique (Cameroun)*, Yaoundé, clé, 1969. SLAGEREN J. V., *Les origines de l'église évangélique au Cameroun*, Yaoundé, clé.
- SÖDERBLOM, N., (1933), *The Nature of Revelation*, Oxford University Press.
- SONKE A. B., (1995), *La chefferie Baham de 1945 à 1960: ses rapports avec la puissance coloniale et les nationalistes*, Mémoire de Maîtrise, Université de Yaoundé I.
- STEWART J., (1979), *Theory of culture change*, Chicago, University of illinois press.
- TADJUDJE, (1988), *le visage d'un Africain, l'abbé Barthélemy Tchuem, Pasteur sans frontier*, Collection Lapa-Tschan.
- TAGUE FOTSO A., (1995), *Aux sources du sous développement africain: colonisation et conscience historique*, Mémoire de maîtrise, Université de Yaoundé I.
- TARDITS C., (1960), *Contribution à l'étude des populations Bamiléké de l'Ouest Cameroun*, Paris.

TARDITS C., (1960), *Les Bamiléké de l'Ouest-Cameroun*,
Paris, Berger-Levrault.

TATIANMA SANON A., et LUNEAU R., (1982),
*Enraciner l'évangile, initiation africaines et
pédagogie de la foi, rites et symboles*, éditions du
C.E.R.F., Paris.

TCHAMDA, F.M., (), *Qu'est ce que NUFI?*, 3e édition,
Bafang.

TCHEGHO, J M., (2002), *La naissance et la mort en
Afrique, Le cas des Bamiléké du Cameroun*,
Demos.

TCHEGHO, J.M., (2002), *La naissance et la mort en
Afrique, Le cas des Bamiléké du Cameroun*,
Demos.

TEGOMO NGEUTSE M., (1992), *L'implantation de
l'Eglise catholique sur les Hauts Plateaux de
l'Ouest Cameroun*, Mémoire de Licence,
Université Catholique de Louvain.

TEMGOUA A., (1984), *Le pouvoir colonial français et la
chefferie traditionnelle de Foréké-Dschang, 1920-
1960*, Mémoire de Maîtrise, Université de
Yaoundé.

- THOMAS L. V. et LUNEAU R., (1977), *Les sages dépossédés univers magique d'Afrique Noire*, Paris, Robert Laffont.
- THOMAS L. V. et LUNEAU R., (1995), *Les religions d'Afrique noire, Texte et traditions sacrés*, éd. Stock.
- THOMAS, L. V., (1975), *La terre africaine et ses religions*, Ed. Larousse université, Paris.
- TITI NWELL P. (1986), *Thong Likeng, fondateur de la religion Nyambe- Bantu*, Collection Mémoires Africaines, Harmattan, Paris.
- TITIANMA SANON A. et LUNEAU R., (1982), *Enraciner l'évangile, initiations africaines et pédagogie de la foi, rites et symboles*, Paris, C.E.R.F.
- UM NYOBE, (1954), *La situation du Cameroun*, cahiers internationaux.
- VALBELLE D., (1978), *Histoire de l'Etat pharaonique*, Paris, P.U.F.
- VALERY P. (1995), *Mais qui est donc l'Européen, variété de l'esprit* in 100 fiches de culture générale, histoire de la pensée, Bréal.
- VAN WING, J., (1959), *Etudes Bakongo*, Bruxelles.

- VILLAMARZO, A. F., (1979), *Psicoanalysis de la experiencia ético-religiosa*, Marova.
- WAKAM J., (1998), *Pauvreté et structures familiales dans trois métropoles africaines: Yaoundé, Abidjan et Dakar*, Editions Estem: Paris.
- WALIGGO, J. M., (1986), *Inculturation : Its Meaning and Urgency*, Nairobi.
- WALKER-RAPONDA, A., ET SILLANS, R., (1962), *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris, Ed. Présence africaine.
- WARNIER J. P., (1984), *Histoire du peuplement et genèse des paysages dans l'Ouest Camerounais*, Journal of African History, vol 25, No 4, London, Cambridge University press.
- WARREN, H. C., (1960), *Diccionario de psicología*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Mexico.
- WATIO, D., (1994), *Le culte des ancêtres chez les Ngyemba (ouest – Cameroun) et ses incidences pastorales*, Bamenda, unique printers.
- WONDJI C., (1978), *Le prophète Harris (le Christ noir des lagunes)*, Belgique, Presse Castermann, S.A.

WUNDT, W., (1926), *Psicologia de los pueblos*, Daniel Jorro, Madrid.

YMELE TSAFACK C. M., (2000), *Les rites des jumeaux face à l'évangile (cas de Bafou: département de la Ménoua)*, Mémoire de fin d'étude Théologique (Baccalauréat en Théologie), Ndoungué.

ZAHAN D., (1970), *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris.

ZIEGLER J., (1975), *Les vivants et la mort*, Seuil, Paris.

ZIEGLER J., (1979), *Le pouvoir africain*, (Nouvelle édition), Paris, Seuil.

ANEXO.

CARTA COMUN DE LOS VICARIOS APOSTÓLICOS DE CAMERUN A LOS FIELES.

Nuestros queridos cristianos.

Desde hace algún tiempo, tuvimos que sufrir cuando nos enteramos de las calumnias que, en todas partes, están expuestos a la Iglesia Católica y a sus representantes en Camerún. Se dice "No se debe creer a los misioneros, son blancos como los otros, que buscan sólo sus propios intereses a costas de los africanos. Han robado las tierras de los africanos, impiden el desarrollo de Camerún y son aliados colonialistas. "

Sabemos que la mayoría de los cristianos no creen en estas calumnias, pero creemos que ha llegado la hora de iluminar a nuestro pueblo acerca de problemas serios. Estas calumnias tienen un objetivo: separar a los cristianos de sus sacerdotes, de su iglesia, de su religión, y un día, de su Dios. Comienzan atacando al sacerdote, diciendo que ya no representan a la iglesia y luego atacar el Evangelio y a Cristo, negando su divinidad. Y cuando no hay más en el

corazón y las mentes de los hombres que una idea vaga de Dios, entonces es fácil hacer de ellos materialistas.

¿Por qué todas estas calumnias en momentos? ¿Por qué en Camerún que, en sesenta años se ha producido un converso al catolicismo de mas de 70.000 fieles, que se construye por todas partes, incluso en los más remotos rincones de la selva, hermosas iglesias que ya ha dado más de 100 de sus hijos para el sacerdocio, que enseñaba a 110.000 estudiantes en las escuelas cristianas que ve cada domingo multitudes orar y comulgar por qué todos estos ataques contra su fe y contra su Iglesia? ¿Por qué? Porque una aspiración comienza a manifestarse en todas partes ahora entre cameruneses: independencia. Y en este momento en que Camerún prepara su independencia que los enemigos de la Iglesia quieren separar el pueblo de sus representantes, de su Dios para hacer de ellos un pueblo sin religión, sin líderes espirituales, y lista para convertirse en la presa del comunismo algunos de ellos que no son cristianos afirman que la Iglesia Católica, los obispos y los sacerdotes se oponen a la evolución del país, a su "independencia", como dicen.

La Iglesia y la independencia de Camerún.

Sus obispos quieren iluminar a los cristianos sobre los problemas actuales de Camerún. Cuando la gente habla de la independencia, ¿qué es? Esta expresión mal entendida sugeriría que el país puede soportarse a sí mismo. Idea infantil cuando todas las grandes naciones buscan a unirse en lo que tienen en común: la Comunidad Europea, la Federación de los Estados Americanos, la Unión Soviética.

Es, al cambio, las aspiraciones de los pueblos para darse un régimen, las instituciones políticas, la organización económica y social tienden en búsqueda del bien común. La independencia sigue siendo negativa, estéril y condenada al fracaso si no se conlleva las responsabilidades para el servir real del país. La independencia implica que los hombres pueden estar al servicio de los demás para construir la sociedad.

¿Cuáles son las aspiraciones profundas de los pueblos de Camerún? Estos son: el acceso a la gestión y el desarrollo

del país, beneficiar enormemente de la cultura, de la educación, beneficiar de una mejor higiene, la salud, las mejoras en la tecnología moderna. Estos deseos cameruneses a asumir gradualmente la dirección de su país y dar lugar a una vida libre, justa, próspera, la Iglesia no puede que reconocerles validos y justos, y alentar a los pueblos, siempre que reúnan las grandes leyes del Evangelio: LA VERDAD, LA JUSTICIA, LA CARIDAD y LA PRUDENCIA.

La Iglesia tiene confianza en todas las personas.

¿Pero la POLÍTICA sola dará una buena repuesta? Para dirigir el país de una manera segura, sostenible, necesitamos hombres maduros, seguros, competentes, conscientes y dedicados. La Iglesia, el primero nunca ha dudado a asignar responsabilidades a las personas a las que había llegado a llevar el Evangelio por medio de los misioneros. Sin distinción de raza, la iglesia siempre ha querido, durante su historia, promover el clero, los sacerdotes y los obispos de cada país. Y así, en todos los pueblos, la Iglesia se convirtió

en madre acogedora a todos los hombres. Ella sigue cumpliendo incansablemente su responsabilidad en el ámbito de la educación, de la formación, las cargas de iniciación. Pero no lo hace con expresiones publicitarias o propaganda ruidosa, sino con la conciencia del servicio que exige virtud y competencia. Además, pide a todos los cristianos de asumir una parte de esta responsabilidad impuesta por cristianismo a todos los bautizados. Capacita a sus militantes en la Acción Católica. Los cristianos no pueden ser indiferentes al destino de sus hermanos en el pueblo, en la ciudad, en el lugar de trabajo.

Eso debe ser un partido político para los cristianos.

Estos datos permiten a los cristianos a hacer un juicio sobre el valor de los partidos políticos que soliciten la adhesión.

Es necesario que el cristiano reconozca los signos indiscutibles de los partidos que reclaman el liderazgo.

Algunos están opuesto A LA VERDAD, A LA CARIDAD, A LA JUSTICIA, Y A LA PRUDENCIA. Los católicos deben conocer los principios como los métodos de estos movimientos que, hoy en día, no pueden no encontrar en su camino.

Las doctrinas que inspiran los principios contrarios a las leyes fundamentales inscritos por el Creador en el corazón humano y que, sin embargo, quieren llevar al pueblo al progreso del país, basada, primero, en una pelea exasperada una categoría de hombres que se supone que no tienen ningún interés común por paz y hermandad. La Iglesia, el portador del espíritu de Cristo, da a los hombres de todas las razas un deber de justicia para todos y la caridad hacia todos, porque su maestro le dijo: "¡Amaos los unos a los otros!".

Estas doctrinas se basan todavía en el odio, la violencia y la destrucción. Doctrinas que adulan y atraer a las apariencias engañosas se basan todavía en el materialismo, con su negación del alma, del espíritu, de la vida futura, de Dios. En este anti-religión declarada, con la búsqueda exclusiva del paraíso en la tierra, la Iglesia recuerda la primacía de la mente, de la conciencia, de la inmortalidad del alma. Ella enseña que si el progreso material es algo digno de búsqueda y que exige nuestro trabajo a todos, nuestros esfuerzos conjuntos. La Iglesia quiere para todos sus hijos una vida honesta decente, porque la miseria es un terreno y no propicio para el cultivo de la virtud, para aprender a

encontrar la verdadera felicidad en la paz, para el deber y la alegría del corazón. Cabe añadir, por último, que estas doctrinas se basan en la aniquilación del individuo, de la persona humana a favor de la omnipotencia del Estado, del Partido. La estabilidad de la familia tambalea. Todos los derechos del niño están asignados al Estado. La Iglesia enseña que el hombre no puede ser esclavizado por cualquier formación social, que el niño debe encontrar en su familia su primero hogar de formación mitad.

Comunismo.

"El árbol se conoce por sus frutos." Los cristianos no deben quedar atrapados por las falsas promesas o declaraciones de estos movimientos inspirados en tales doctrinas. ¿Qué hizo el comunismo en todas partes, bajo cualquier nombre que se presentará? Los recientes acontecimientos en China y Vietnam ilustran lo que acabamos de decir. La mentira, el odio, la violencia, los desalojos, las persecuciones sangrientas han sido el identificador las comunidades cristianas fuertes y fervientes de estos países en el Lejano

Oriente. Cientos de miles de cristianos vietnamitas - nuestros hermanos en la fe de Cristo - han preferido huir de su país y aceptar las privaciones y la miseria, incluso la muerte, antes que renegar de su bautismo. Y, sin embargo, los muchos cristianos que pusieron su confianza en el Vietminh, con la idea de querer "liberar" al país.

Recordáis que el Papa Pío XI en su encíclica *Divini Redemptoris*, ha solemnemente condenado el comunismo como contraria a la fe cristiana. Y todos los cristianos deben aceptar la palabra del Papa, sucesor de San Pedro, que Jesucristo dijo: ". Todo lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo - Ser el pastor de las ovejas."

Pío XI escribió hace veinte años, con un objetivo de notable precisión:

"El primer peligro, el más grande y más general, es sin duda el comunismo en todas sus formas y en todos los niveles, ya que amenaza todo, agarra todo se vuelve en todas partes, abiertamente y en secreto: la dignidad individual, la santidad de la familia, el orden y la seguridad de la sociedad

y de la religión sobre todo, frente a la abierta negación de Dios, y especialmente de la religión católica”.

No nos dejemos engañar o seducir. El Marxismo al menos de repudiar sus propios principios y no merecer su nombre, es el peligro de nuestra civilización actual.

La Iglesia Católica tiene una clara y precisa doctrina social que satisfaga plenamente las aspiraciones reales de los hombres. El cristiano que tiene la verdad, que tiene las enseñanzas que han educado y civilizado a hombres y los pueblos que no se someten a consignas a Los Partidos. Sin embargo, debe ponerse a disposición y al servicio de todos sus hermanos con su competencia, su valor, su honestidad, su sentido del bien común. Mediante iniciativas audaces extenderá la verdad y la justicia. Por su caridad, sofocar el odio. Por su prudencia, llevará a la gente por un camino abierto, seguro y amplio para el progreso. Camerún tiene el honor de contar con tales hombres que serían sus verdaderos guías.

Conclusiones prácticas.

Por lo tanto:

- 1 – Llamamos la atención de los cristianos sobre la tendencia actual del partido político conocido como la Unión de los Pueblos de Camerún (UPC), no por la causa de la independencia que defiende, sino que el espíritu que le anima e inspira a sus métodos, de su actitud hostil y malévola en contra de la misión católica y su relación con el comunismo ateo condenada por el Romano Pontífice.
- 2 - Les recordamos que en la elección de sus organizaciones sindicatos o las ejecuciones políticas de las instrucciones que reciben, deben tener en cuenta las exigencias de la moral cristiana y la fe enseñada por la Iglesia Católica.
- 3 - Invitamos especialmente aquellos que pueden y deben desempeñar un papel activo en el desarrollo del país a estudiar la doctrina de la Iglesia, especialmente las enseñanzas papales sobre las cuestiones sociales y políticas, a fin de informar a su acción y, si es necesario, crear grupos que consideren necesarios.

Damos un caluroso agradecimiento a la juventud cristiana de Camerún, que tratando de juzgar y actuar cristianamente, en todas las circunstancias, y por ser apóstoles de sus entornos de vida está entrenando eficazmente para tomar en todas partes responsabilidades. Instamos a los cristianos a imitar su ejemplo y a entrar también en la Acción Católica, a trabajar con de los superiores las misiones sobre los medios prácticos para organizarlo.

Los obispos saben que pueden contar con vuestro espíritu fe y obediencia. La palabra del Señor a los apóstoles: "Quien a vosotros os escucha, me escucha" llena vuestro mente y vuestro corazón. La lealtad del pueblo de Camerún a Dios y a la Iglesia de Cristo, su compromiso a la vida cristiana en la justicia y la caridad, eso es el signo de su prosperidad y la seguridad de su futuro. Vuestra victoria sobre el mal, es vuestra fe.

- + René GRAFFIN, Vicario Apostólico de Yaundé
- + Paul BOUQUE, Vicario Apostólico de Nkongsamba
- + Pierre BONNEAU, Vicario Apostólico de Douala,
- + Jacques THERENSTRA, Vicario Apostólico de Doumé,
- + Yves PLUMEY, Vicario Apostólico de Garoua.

En "Camerún Católica" n09 de abril 1955.

**REPLICA DE LA UNIÓN DE LOS PUEBLOS DE
CAMERÚN (UPC).**

UNIÓN DE LA POBLACIÓN DE CAMERÚN (UPC).

Sección camerunesa del Partido Democrático Africano.

C.P. 435 Douala

COMUNICADO DE PRENSA.

RELIGIÓN O COLONIALISMO.

Los obispos franceses que ejercen en Camerún se reunieron últimamente a Nkongsamba bajo la presidencia del Obispo Lefebre, Vicario Apostólico de Dakar. Al final de la reunión, que casualmente coincidió con otra reunión política presidido por Roland PRE, alto Comisario de Francia en Camerún en el mismo lugar de Dschang con sus colaboradores franceses y los Inglés, los obispos emitieron un comunicado en el cual recibió amplia publicidad en Camerún y que también tuvo fuertes ecos en los medios de comunicación extranjeros, especialmente en Francia.

Por tanto, nos ha parecido necesario iniciar un trabajo de explicación, de modo que no subsiste ambigüedad en las mentes. El 17 de abril de 1955, tuve el honor de dirigirme a una multitud de decenas de miles de personas, aunque la policía habló de 600 personas, (entre ellas 40 mujeres) durante esta conferencia. Tuve la oportunidad de denunciar la maniobra de los que quieren utilizar la religión para intenciones políticas. Después de esta reunión, me llamó la atención varios compatriotas que me pidieron desarrollar por escrito lo que denuncié en mi charla. Esta modesta documento tiende hacia esa meta y espero que sirva a la causa de la verdad y elimina la ambigüedad que los siervos camuflados de la colonización quieren lanzar en vuestros mentes cuando los problemas serios se plantan en Camerún.

DIOS Y LA COLONIZACIÓN -

Me parece interesante hacer un estudio comparativo de los principios de la religión y la conducta de los sacerdotes católicos colonialistas. Esto es más útil que el comentario de un documento rellena de contradicciones. Examinaremos ahora las condiciones en que un hombre que dice hablar en

nombre de Dios no puede apoyar la colonización sin ser culpable de una traición moral.

La colonización es la esclavitud, es la subyugación de un pueblo por un grupo de individuos cuya función es explotar las riquezas y los hombres de este pueblo esclavizado.

Surge entonces la pregunta de si, en la creación de los hombres, Dios autorizó a una raza establecer su dominación sobre otro. Para encontrar una respuesta a esta pregunta o cualquier otra pregunta de este tipo, haremos referencia a un libro que dicen que ha sido escrita por hombres inspirados por el Espíritu Santo: la Santa Biblia. Iremos primero al primer libro del Antiguo Testamento. En efecto, en Génesis capítulo uno, versículo 27 a 29, podemos leer lo siguiente: "Dios creó al hombre y la mujer. Dios los bendijo y les dijo: Sed fecundos y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla y dominad los peces del mar, las aves del cielo, y todas las bestias que se mueven sobre la tierra."

Por tanto, es claro que sólo los peces, las aves y los animales fueron colocados bajo el dominio de los hombres. Debe quedar claro entonces que el hecho de que los

ciudadanos de un país trabajan juntos para poner en marcha los órganos legislativos y de gobierno de su país no es una violación de esta disposición de las Sagradas Escrituras. Pero el hecho de que un país pueda dominar a otro cae bajo el delito, como veremos más adelante. En cualquier caso, si Dios creó al hombre a su imagen, es inconcebible que Dios acepte someter a su imagen a un régimen opresivo como el régimen colonial.

- LA PATRIA, BIEN ETERNEL DE LOS HOMBRES -

Los teólogos dicen que los diez mandamientos se dividen en dos grupos. El conjunto de leyes que rigen la relación entre el hombre y Dios y el conjunto de leyes que se refieren a las relaciones humanas. En el primero como en el segundo grupo, sólo una ley promete recompensa aquí en la tierra, mientras que otros prometen el Paraíso después de la muerte. La ley cuyo respeto tiene premio aquí en la tierra dice "OBEDECE A TU PADRE Y A TU MADRE PARA TENER UNA ESTANCIA FELIZ EN LA TIERRA QUE DIOS TE HA DADO." Esto nos permite pensar que

Camerún es la tierra que Dios nos ha dado y el hecho que otras personas han abandonado la tierra que Dios les ha dado para venir y tomar la tierra que Dios nos ha dado cae bajo un otro mandato que prohíbe a los hombres a pronunciar el nombre de Dios en vano. Parece, según los teólogos que no hay perdón posible para las personas culpables de pronunciar el nombre de Dios en vano.

- DIOS Y LA LUCHA POR LA LIBERACION NACIONAL -

El hecho de que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza" corresponde a esta cláusula de la Declaración Universal de los Derechos Humanos que proclama que "TODOS LOS HOMBRES NACEN LIBRES E IGUALES EN DERECHOS". Si es promesa divina proteger la tierra que Dios nos ha dado", es fácil comprender que Dios no puede permanecer indiferente a la lucha por la liberación nacional.

La Biblia nos dice que cuando los invasores filisteos querían asaltar la tierra de Israel, Dios armó a un joven pastor, David, con una honda para matar a Goliat General, Jefe de los invasores.

Otro ejemplo proviene del Antiguo Testamento, en el libro del Éxodo es la lucha de los israelitas del cautiverio en Egipto bajo el faraón Manefta. Es también un hombre, un patriota judío fugitivo, Moisés, quien fue designado por Dios para liberar a su pueblo de la opresión, ¿por qué Dios odia a Egipto que protejo al bebé de un judío? Es porque Dios no quería que los israelitas creados a su imagen fueran para siempre sujetos de la dominación de los egipcios, también creados a su imagen. ¿Los obispos franceses de Camerún admiten que los cameruneses creados a imagen de Dios sean esclavos de los franceses e inglés también creados a imagen de Dios? Debemos contestar a esta pregunta con honestidad y franqueza.

Consideremos ahora la parte de la Biblia que es más aplicable a la Iglesia cristiana, el Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento tiene su fuente en la venida de

Jesucristo. Sin embargo, la venida de Jesucristo en sí se basa en parte en el principio de la lucha de liberación nacional.

En efecto, es necesario recordar primero que en el momento del nacimiento de Cristo, la Palestina, su país natal, no era un país independiente. La Palestina era una colonia romana como Camerún es una colonia francesa y tratado como tal por un lado y una colonia Inglés tratada como tal o la otra.

Pero los profetas habían anunciado el nacimiento del Mesías, el hijo de Dios. Así que en la mente de los Judíos, el Dios-hombre que iba a venir del cielo sería un líder fuerte capaz de derrocar el poder del imperialismo romano.

Es interesante ir a través de la historia bíblica del nacimiento de Jesucristo y de su vida para darse cuenta de lo que acabamos de decir. Algunos ejemplos:

LOS MAGOS.

Los magos vinieron a ver a Herodes para informarse acerca del nacimiento del nuevo rey de los Judíos", el "Roland PRE" de ese momento no quería sufrir de un competidor. Él ordenó la matanza de los niños, no para deshacerse de un profeta, porque los profetas, habían muchos en su reinado,

pero no eran una amenaza, porque los profetas de la época fueron en gran parte cómplice del imperialismo romano como los obispos Graffin, Bonneau, Bouque etc son cómplices del colonialismo opresor de hoy. El rey Herodes no quería otro líder indígena cuya toma de posesión podría poner fin al reinado del imperialismo romano y hoy en día, los gobernadores y administradores franceses en Camerún no admiten ningún tipo de reforma que podría derrotar el poder colonial y su reemplazo por un gobierno nacional después de una consulta popular.

JUAN-BAUTISTA. La idea de que Jesús “JEFE” se manifestó cuando Juan-bautista, envió a sus discípulos a Jesús para asegurarse si era el que esperaban. Juan-bautista fue encarcelado por denunciar los pecados de Herodes gobernador. ¿Nuestros obispos están ahora listos para denunciar los pecados de Roland PRE o SOUCADEAUX? Jesús envió al prisionero la repuesta segura de que era él mismo.

LA HUELGA SOBRE EL IMPUESTO. Los judíos creyeron que el líder del país, el jefe esperado estaba ya ahí.

Ya no querían pagar mas impuestos a los colonos romanos. Vienen a preguntar a Jesús en este sentido. Cualquiera que sea la idea de la contradicción o de la tentación que los teólogos pueden dar un este hecho, no es menos cierto que los Judíos no querían la opresión extranjera, querían a un líder del país a quien querían pagar impuestos.

TESTIMONIO DE PILATOS. Los teólogos acusan a Poncio Pilato, gobernador del régimen de haber condenado a Jesús, que reconocía inocente como los gobernador coloniales condenan a inocentes en lugar de criminales y delincuentes de todo tipo. Sin embargo, Pilato tuvo la valentía de llevar como cargo en la cruz de Jesús la mención "REY DE LOS JUDIOS". Una maniobra de los acusadores para eliminar esta indicación fue inútil. Todo eso muestra que había en la mente del pueblo el deseo de derrocar al imperialismo romano.

- ¿EN QUÉ LADO ESTA DIOS? -

En base de los hechos que acabamos de presentar, podemos hacer esta pregunta ¿de qué lado está Dios? Si Dios está del

lado de Goliat, del faraón, de Herodes o de Pilato, es que Dios aprueba la opresión colonial, pero si Dios está del lado de David, de Moisés, de Jesús Cristo y de los oprimidos de Palestino, podemos llegar a la conclusión de que Dios está con los que luchan contra el colonialismo para lograr la independencia de sus respectivos países. Para concluir este capítulo, citamos Levítico capítulo 19 versículo 13: No oprimirás a tu prójimo, ni robarle nada con la violencia " y Proverbios capítulo 22, verso 22 a 23: "No robes al pobre, porque es pobre, y oprimes al afligido porque Dios defenderá su causa y quita la vida de los que les despojaron".

Podríamos comentar estos pasajes de la Biblia, pero preferimos dejar al lector la tarea de formar su propio juicio para ver si Dios está en el lado de los colonialistas o en el lado de los patriotas que luchan por UNIDAD Camerún y la independencia de nuestro país.

- MISIÓN Y MISIONERA -

En “la carta conjunta”, esta escrito que “los misioneros son calumniados”. En primer lugar que es ¿una calumnia? La calumnia es el hecho de culpar a alguien un hecho que no le puede imputar o no debería cargarse. A nuestros compañeros católicos hacemos esta pregunta: ¿el hecho de decir que los sacerdotes predicen política en la iglesia o manipulan los sacramentos con fines políticos y que es una realidad constituyen una difamación? Sabemos que la difamación es un delito moral religiosa, porque dice en la Biblia “No darás falso testimonio contra otros”, lo que es, por ejemplo, el hecho de calificar de los sindicalistas y movimientos nacionalistas de comunistas sin poder probarlo. Así se ve claramente que los calumniadores son más bien al lado de los autores de la famosa “carta conjunta”. En el preámbulo de esta carta otra idea nace, que los patriotas cameruneses serían anti-blancos. Esto es falso, pero esta oportunidad nos permite denunciar ciertos hechos que revelan el espíritu racista de los Misioneros católicos y protestantes. En efecto, ¿por qué en las ilustraciones, Dios, los ángeles y los santos son presentados como "BLANCO y el diablo como "NEGRO? ¿Por qué en la gran misión

mariana del año pasado, la colecta que por cierto proporcionó a los señores de la Iglesia Católica una recaudación gorda, la estatua de la Virgen María era o blanca o negra según que esta expuesta en una ciudad a población mixta o en una ciudad donde la población enteramente africana? ¿Por qué los cristianos negros se ven obligados a poner a sus novias en la “sixa” mientras que los cristianos blancos están exentos de esta esclavitud?

Lo que queremos decir además, es que estamos en contra de los colonialistas y sus partidarios, Blancos, Negros, Amarillos, y somos partidarios de todos los aliados del DERECHO DE LOS PUEBLOS A DECIDIR ELLOS MISMOS, independientemente del color.

- LA MISIÓN -

La “Misión” deriva del Evangelio según San Mateo, capítulo 28, versículo 19, que dice: “ID Y HACED DE TODAS LAS NACIONES DISCÍPULOS, BAUTIZANDOLES AL NOMBRE DEL PADRE, DEL HIJO Y DEL ESPÍRITU SANTO Y

ENSEÑANZANDOLES A OBSERVAR TODO LOS MANDAMIENTOS. Es una misión a gran escala, por eso los once enviados por Jesús enviaron otros. Una misión tiene un fin, cuando permanece añadimos la palabra "permanente" después de la palabra "Misión". Pero en la carta conjunta, se dice que la Iglesia Católica ha convertido 700.000 seguidores, podemos decir que ha formado decenas de sacerdotes en Camerún, pero no se atreve a nombrar algunos obispos, porque atenta contra el status quo del mundo colonial. Lo que podemos decir y lo que podemos constatar es que la misión ha terminado, es otra misión que continúa. La misión del Evangelio se basa en los Diez Mandamientos. El nueva misión que vamos a revelar el origen está basado en lo que llamamos el "undécimo mandamiento", "el comunismo".

En efecto, de acuerdo con la "carta conjunta", la Iglesia católica que esta en Camerún hace sesenta años, ha enseñado a los cristianos a observar los Diez Mandamientos escrito la Biblia. Hoy la Iglesia ha enseñado un nuevo comando que aparece en ninguna parte en la Biblia. Nos dicen que el comunismo fue condenado por Los - Santos -

Padres". el comunismo existía en los países europeos hace muchos años. Por lo tanto, en estas condiciones, ¿porque los sacerdotes católicos no denunciar este mal? ¿Debemos concluir en este punto que era la antigua misión colonial, que es hacer creer que en el país de los colonizados todo es malo y en el país colonizador todo es perfecto? De todos modos, todo el mundo se da cuenta de que la cuestión del comunismo nunca se habría producido si el pueblo camerunés no se había planteado la cuestión de su independencia.

El 22 de mayo de 1804, Napoleón Bonaparte, hacer la siguiente declaración en la reunión del Consejo de Estado: Mi intención es establecer la misión de las misiones extranjeras. Estos monjes serán de gran utilidad para mi en Asia, África y América, me enviarán informes de la situación del país. su función les protege y cubre sus fines políticos y comerciales. Cuestan poco y son respetados por los bárbaros, al no estar cubiertos por ningún carácter oficial, no pueden poner en peligro el gobierno o causarle problema".

Podemos dar otra cita interesante. Esta vez una declaración de Luis XV sobre el comercio de esclavos. Luis XV envió un mensaje al gobernador de Guayana y de Santo Domingo. Citamos: "Religión debe poner los ojos primero en la administración. Es especialmente por el hecho de que imponga que pueden estar contenidos los esclavos.

Necesario para todos los hombres, mas en las colonias pobladas por los esclavos que no pueden ser contenidas que por la esperanza de una nueva vida. "

Las dos citas anteriores son edificantes no necesitan añadir comentario. Así, se demostró que los misioneros coloniales" son las vanguardias del aparato administrativo. Todo eso se une a una opinión que he desarrollado el 27 de abril 1955 a Yaundé. He dicho que la instrucción dada por Dios al hombre era: comerás EL PAN AL SUDOR DE TU FRENTE". Los sacerdotes y pastores que han vivido en el país en el momento del trabajo forzoso, no han formulado ninguna protesta en contra de la esclavitud. Se puede ver a los cristianos apiñados en los camiones para minas de oro de Betare Oya, éste se rebeló la conciencia de ningún hombre de la Iglesia. Cuando el administrador SALAIN puso a los cristianos en la cárcel y trabajaron como esclavos, no

formularon ninguna protesta BONNEAU, GRAFFIN y todos los otros obispos de la Iglesia", éste no rebeló la conciencia de ninguna iglesia. Cuando antes de la huelga histórica de agosto de 1946, el Sr. CHAMAULT, el Señor de señores de la SAFA en DZANGUE hizo trabajar a los negros 365 días de los 365 días del año, los sacerdotes y pastores se contentaron con decir misa a las 4 de la mañana para conseguir una copa en la casa del omnipotente CHAMAULT, la caja fuerte se convirtió en paraíso y el día de reposo arrastrado por el barro. Pero después de las luchas de agosto de 1946, los trabajadores delante del inspector del trabajo GAYON obtuvieron el domingo libre, los sacerdotes se encontraron cómodos para decir misa y condenar la CGT como institución debido a Satanás comunista. Es inútil continuar las citas. Todo esto demuestra que la Iglesia colonial da su apoyo incondicional, no a los que comen el pan con el sudor de su frente, pero aquellos que tienen como principio: "Nosotros comemos el pan con el sudor de tu frente" y esto es en los dos primeros requisitos de la orden que emana de la misión colonial de NAPOLEON 1º y Luis XV.

- PATRIOTISMO A SENTIDO UNICO -

Cuando la guerra llega a la patria, los sacerdotes colonialistas abandonan la sotana para ponerse el uniforme y tomar las armas para disparar al enemigo del otro lado, a veces cristianos también. Así, a pesar de la misma religión se matar para salvar su propiedad aquí en la tierra. Pero cuando los ciudadanos cristianos de un país desean organizar para sacudir el yugo de la dominación los explotadores muestran el símbolo del comunismo para cumplir la misión proscrito por Louis XV y Napoleón Bonaparte. Así, la gran ley ordenado por Jesús: Amarás a tu prójimo como a ti mismo" se transforma y que la consigna de que protegerás los intereses de la colonia a costa de la libertad de tu hermano de la misma creencia gimiendo bajo la opresión, de tu hermano del mismo país". Los cristianos católicos deben pensar y afortunadamente piensan ya.

- CONFESIÓN -

Sigue siendo un hecho. La mala fe y el espíritu de clase no impidieron a los obispos franceses de CAMERÚN a reconocer que empieza a manifestarse la aspiración de todo este tiempo o la preparación de independencia de CAMERÚN.

Los colonialistas franceses han dicho siempre favorito en la ONU que la cuestión de la independencia no era un problema en Camerún. ¿Qué van a decir, incluso después de esta confesión contenida en “la carta conjunta”? Vamos a recapitular un poco de para ver. Hay 700.000 cristianos católicos. De estos 700 000 cameruneses, la cuestión de la independencia surge también. Hay un número de protestantes equivalente más o menos. Entre ellos también la cuestión de la independencia surge. Hay más de un millón de musulmanes, también se plantea la cuestión de la independencia. ¿Qué decir de los fetichistas cuya independencia es el único paraíso”? Después de este inventario, parece claro que el pueblo camerunés en forma abrumadora majaría reclama la Independencia. pero

“señores” de la colonización no está satisfecho de ver que a pesar de los ataques maliciosos y la propaganda mentirosa, el UPC se abrió paso y logró arrojar una luz a través de este pueblo que los colonialistas mantenían. Los cristianos entenderán el peligro que representa una política de complicidad que tiende a salvar a los últimos vestigios del colonialismo.

- EL TEMPLO TRAICIONADO -

La Biblia enseña que Jesús se aventuró un día para utilizar el látigo, lo que muestra su estatus de jefe de los Judíos.

Esto sucedió cuando los traficantes llevaban operaciones financieras en el templo. Les echó a todos diciendo que “está escrito que esta casa será llamada casa de oración, pero ustedes le han hecho una feria para su tráfico.”

Digamos que los traficantes perseguidos por Jesucristo estaban en el fondo del edificio. ¿Como había sido la ira del Señor si encontraba a los comerciantes en el púlpito? Su revuelta había sido grande. Así es que tenemos una responsabilidad de levantar ojos hoy al cielo y decirle al

Señor que “su Casa de Oración esta profanado, ya no por los traficantes, pero por las mismas personas que aceptaron a continuar su obrar entre los hombres.

- SOMOS PARTIDARIOS DE LA INDEPENDENCIA
NACIONAL -

Dejamos a los obispos, la responsabilidad de calumniar y denigrar la UPC. Reconocemos el pánico que se apodera de los colonialistas tras la toma de conciencia del pueblo camerunés y su intento de crear un partido de oposición a la UNIÓN DE LOS PUEBLOS DE CAMERÚN.

En esta situación, en vez de responder a la provocación por la provocación, o la pelea a la pelea, nos limitaremos á reiterar una vez más nuestra posición no sólo con “los sacerdotes de combate”, sino con todas las religiones. Nos enteramos de que cada uno responderá a Dios por su propia cuenta. Es por ello que consideramos que la cuestión de la religión es un asunto personal en el que cada individuo toma posición personal. Pero si para la vida después de la muerte, cada uno responderá por su propia cuenta, los Cameruneses

y las Camerunesas deben entender que todos responderemos a la historia según nuestra actitud hacia las reivindicaciones nacionales del pueblo camerunés.

Por eso, los católicos, los protestantes, los musulmanes, los fetichistas y no creyentes, debemos unirnos y actuar conjuntamente para acelerar la unificación e independencia de Camerún. /.

DOUALA, 22 de abril 1955

P. EL COMITÉ EJECUTIVO DE LA UPC

SECRETARIO GENERAL

El Presidente,

Firmado: Félix-Roland MOUMIE.

CARTA APOSTÓLICA « *MAXIMUM ILLUD* »

DEL SUMO PONTÍFICE

BENEDICTO XV

SOBRE LA PROPAGACIÓN DE LA FE CATÓLICA

EN EL MUNDO ENTERO

INTRODUCCIÓN

1. Evangelización del mundo, deber permanente de la Iglesia.

Historia y actualidad

1. La grande y santísima misión confiada a sus discípulos por Nuestro Señor Jesucristo, al tiempo de su partida hacia el Padre, por aquellas palabras: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a todas las naciones»(1), no había de limitarse ciertamente a la vida de los apóstoles, sino que se debía perpetuar en sus sucesores hasta el fin de los tiempos, mientras hubiera en la tierra hombres para salvar la verdad.

2. Pues bien: desde el momento en que los apóstoles «salieron y predicaron por todas partes»(2) la palabra divina, logrando que «la voz de su predicación repercutiese en todas las naciones, aun en las más apartadas de la tierra»(3), ya en adelante nunca jamás la Iglesia, fiel al mandato divino, ha dejado de enviar a todas partes mensajeros de la doctrina revelada por Dios y dispensadores de la salvación eterna, alcanzada por Cristo para el género humano.

3. Aun en los tres primeros siglos, cuando una en pos de otra suscitaba el infierno encarnizadas persecuciones para oprimir en su cuna a la

Iglesia, y todo rebosaba sangre de cristianos, la voz de los predicadores evangélicos se difundió por todos los confines del Imperio romano.

4. Pero desde que públicamente se concedió a la Iglesia paz y libertad, fue mucho mayor en todo el orbe el avance del apostolado; obra que se debió sobre todo a hombres eminentes en santidad. Así, Gregorio el Iluminador gana para la causa cristiana a Armenia; Victoriano, a Styria; Frumencio, a Etiopía; Patricio conquista para Cristo a los irlandeses; a los ingleses, Agustín; Columbano y Paladio, a los escoceses. Más tarde hace brillar la luz del Evangelio para Holanda Clemente Villibrordo, primer obispo de Utretch, mientras Bonifacio y Anscario atraen a la fe católica los pueblos germánicos; como Cirilo y Metodio a los eslavos.

5. Ensanchándose luego todavía más el campo de acción misionera, cuando Guillermo de Rubruquis iluminó con los esplendores de la fe la Mongolia y el B. Gregorio X envió misioneros a la China, cuyos pasos habían pronto de seguir los hijos de San Francisco de Asís, fundando una Iglesia numerosa, que pronto había de desaparecer por completo al golpe de la persecución.

6. Más aún: tras el descubrimiento de América, ejércitos de varones apostólicos, entre los cuales merece especial mención Bartolomé de las Casas, honra y prez de la Orden dominicana, se consagraron a aliviar la triste suerte de los indígenas, ora defendiéndolos de la tiranía despótica de ciertos hombres malvados, ora arrancándolos de la dura esclavitud del demonio.

7. Al mismo tiempo, Francisco Javier, digno ciertamente de ser comparado con los mismos apóstoles, después de haber trabajado heroicamente por la gloria de Dios y salvación de las almas en las Indias Orientales y el Japón, expira a las puertas mismas del Celeste Imperio, adonde se dirigía, como para abrir con su muerte camino a la predicación del Evangelio en aquella región vastísima, donde habían de consagrarse al apostolado, llenos de anhelos misioneros y en medio de mil vicisitudes, los hijos de tantas Ordenes religiosas e Instituciones misioneras.

8. Por fin, Australia, último continente descubierto, y las regiones interiores de Africa, exploradas recientemente por hombres de tesón y audacia, han recibido también pregoneros de la fe. Y casi no queda ya isla tan apartada en la inmensidad del Pacífico adonde no haya llegado el celo y la actividad de nuestros misioneros.

9. Muchos de ellos, en el desempeño de su apostolado, han llegado, a ejemplo de los apóstoles, al más alto grado de perfección en el ejercicio de las virtudes; y no son pocos los que han confirmado con su sangre la fe y coronado con el martirio sus trabajos apostólicos.

10. Pues bien: quien considere tantos y tan rudos trabajos sufridos en la propagación de la fe, tantos afanes y ejemplos de invicta fortaleza, admitirá sin duda que, a pesar de ello, sean todavía innumerables los que yacen en las tinieblas y sombras de muerte, ya que, según estadísticas modernas, no baja aún de mil millones el número de los gentiles.

11. Nos, pues, llenos de compasión por la suerte lamentable de tan inmensa muchedumbre de almas, no hallando en la santidad de nuestro oficio apostólico nada más tradicional y sagrado que el comunicarles los beneficios de la divina Redención, vemos, no sin satisfacción y regocijo, brotar pujantes en todos los rincones del orbe católico los entusiasmos de los buenos para proveer y extender las Misiones extranjeras.

12. Y así, para encender y fomentar más y más esos mismos anhelos, en cumplimiento de nuestros más vivos deseos, después de haber implorado con reiteradas preces la luz y el auxilio del Señor, os mandamos, venerables hermanos, estas letras, con las que os exhortamos a vosotros y a vuestro clero y pueblo a cooperar en obra tan trascendental, indicándoos juntamente el modo como podéis favorecer a esta importantísima causa.

I. NORMAS PARA LOS OBISPOS, VICARIOS Y PREFECTOS APOSTÓLICOS

2. Sean el alma de la misión

13. Nuestras palabras dirígense ante todo a aquellos que, como obispos, vicarios y prefectos apostólicos, están al frente de las sagradas Misiones, ya que a ellos incumbe más de cerca el deber de propagar la fe; y en ellos, y más que en ningún otro, ha depositado la Iglesia la esperanza de la expansión del cristianismo.

14. No se nos oculta su ardiente celo ni las dificultades y peligros grandísimos por los que, sobre todo últimamente, han atravesado en su

empeño no sólo de conservar sus puestos y residencias, sino aun de extender todavía más el Reino de Dios. Con todo, persuadidos de su mucha piedad filial y adhesión a esta Sede Apostólica, queremos descubrirles nuestro corazón con la confianza de un padre a sus hijos.

15. Tengan, pues, ante todo, muy presente que cada uno debe ser el alma, como se dice, de su respectiva Misión. Por lo cual, edifiquen a los sacerdotes y demás colaboradores de su ministerio con palabras, obras y consejos, e infúndanles bríos y alientos para tender siempre a lo mejor. Pues conviene que cuantos en la viña del Señor trabajan de un modo o de otro sientan por propia experiencia y palpen claramente que el superior de la Misión es padre vigilante y solícito, lleno de caridad, que abraza todo y a todos con el mayor afecto; que sabe alegrarse en sus prosperidades, condolerse de sus desgracias, infundir vida y aliento a sus proyectos y loables empresas, prestándoles su concurso, e interesarse por todo lo de sus súbditos como por sus propias cosas.

3. Cuidado paternal de los misioneros

16. Como el diverso resultado de cada Misión depende de la manera de gobernarla, de ahí el peligro de poner al frente de ellas hombres ineptos o menos idóneos.

17. En efecto, el misionero novel que, inflamado por el celo de la propagación del hombre cristiano, abandona patria y parientes queridos, tiene que pasar de ordinario por largos y con mucha frecuencia peligrosos caminos; y su ánimo se halla siempre dispuesto

a sufrir mil penalidades en el ministerio de ganar para Jesucristo el mayor número posible de almas.

18. Claro es que si este tal se encuentra con un superior diligente cuya prudencia y caridad le pueda ayudar en todas las cosas, sin duda que su labor habrá de resultar fructuosísima; pero, en caso contrario, muy de temer es que, fastidiado poco a poco del trabajo y de las dificultades, al fin, sin ánimo para nada, se entregue a la postración y abandono.

4. Impulsar la vitalidad de la misión

19. Además, el superior de la Misión debe cuidar primeramente de promover e impulsar la vitalidad de la misma, hasta que ésta haya alcanzado su pleno desarrollo. Porque todo cuanto entra dentro de los límites que ciñen el territorio a él confiado, en toda su extensión y amplitud, debe ser objeto de sus desvelos, y así deber suyo es también mirar por la salvación eterna de cuantos habitan en aquellas regiones.

20. Por lo cual, aunque logre reducir a la fe algunos millares de entre tan numerosa gentilidad, no por eso podrá descansar. Procure, sí, defender y confortar a aquellos que engendró ya para Jesucristo, no consintiendo que ninguno de ellos sucumba ni perezca.

21. Por esto es poco, y crea no haber cumplido su deber si no se esfuerza con todo cuidado, y sin darse tregua ni reposo, por hacer participantes de la verdad y vida cristiana a los que, en número sin comparación mayor, le quedan todavía por convertir.

22. Para que la predicación del Evangelio pueda más pronta y felizmente llegar a oídos de cada una de esas almas, aprovechará

sobremanera fundar nuevos puestos y residencias, para que, en cuanto la oportunidad lo permita, pueda la Misión más tarde subdividirse en otros centros misioneros, gérmenes asimismo de otros tantos futuros Vicariatos y Prefecturas.

5. Buscar nuevos colaboradores

23. Al llegar aquí hemos de tributar el debido elogio a aquellos Vicariatos Apostólicos que, conforme a esta norma que establecemos, han ido siempre preparando nuevos crecimientos para el Reino de Dios; y que, si para este fin vieron no les bastaba la ayuda de sus hermanos en religión, no dudaron en acudir siempre gustosos en demanda de auxilio a otras Congregaciones y familias religiosas.

24. Por el contrario, ¡qué digno de reprensión sería quien tuviese de tal manera como posesión propia y exclusiva la parte de la viña del Señor a él señalada, que obstaculizara el que otros pusieran mano en ella!

25. ¡Y cuán severo habría de pasar sobre él el juicio divino, sobre todo si, como recordamos haber sucedido no pocas veces, teniendo él tan sólo unos pocos cristianos, y éstos esparcidos entre muchedumbres de paganos, y no bastándole sus propios colaboradores para instruir a todos, se negara, no digo a pedir, pero ni aun a admitir para la conversión de aquellos gentiles la ayuda de otros misioneros!

26. Por eso, el superior de una Misión católica que no abriga en su corazón más ideal que la gloria de Dios y la salvación de las almas, en presencia de la necesidad, acude a todas partes en busca de colaboradores para el santísimo ministerio; ni se le da nada que éstos

sean de su Orden y nación o de Orden y nación distintas, «con tal que de cualquier modo Cristo sea anunciado»(4).

27. No sólo busca toda clase de colaboradores, sino que se da traza para hacerse también con colaboradoras o hermanas religiosas para escuelas, orfanatos, hospitales, hospicios y demás instituciones de caridad, en las que sabe que la providencia de Dios ha puesto increíble eficacia para dilatar los dominios de la fe.

6. Colaboración pastoral de conjunto

28. Para este mismo efecto, el superior de Misión no se ha de encerrar de tal modo dentro de su territorio, que tenga por cosa ajena todo lo que no entra dentro de su círculo de acción; sino que, en virtud de la fuerza expansiva del amor de Cristo, cuya gloria debe interesarle como propia en todas partes, debe procurar mantener trato y amistosas relaciones con sus colegas vecinos, toda vez que, dentro de una misma región, hay otros muchos asuntos comunes que naturalmente no pueden solucionarse sino de común acuerdo.

29. Por otro lado, sería de grandísimo provecho para la religión que los superiores de Misión, en el mayor número posible y en determinados tiempos, tuviesen sus reuniones donde poder aconsejarse y animarse mutuamente.

7. Cuidado y formación del clero nativo

30. Por último, es de lo más principal e imprescindible, para quienes tienen a su cargo el gobierno de las Misiones, el educar y formar para los sagrados ministerios a los naturales mismos de la región que

cultivan; en ello se basa principalmente la esperanza de las Iglesias jóvenes.

31. Porque es indecible lo que vale, para infiltrar la fe en las almas de los naturales, el contacto de un sacerdote indígena del mismo origen, carácter, sentimientos y aficiones que ellos, ya que nadie puede saber como él insinuarse en sus almas. Y así, a veces sucede que se abre a un sacerdote indígena sin dificultad la puerta de una Misión cerrada a cualquier otro sacerdote extranjero.

32. Mas, para que el clero indígena rinda el fruto apetecido, es absolutamente indispensable que esté dotado de una sólida formación. Para ello no basta en manera alguna un tinte de formación incipiente y elemental, esencialmente indispensable para poder recibir el sacerdocio.

33. Su formación debe ser plena, completa y acabada bajo todos sus aspectos, tal como suele darse hoy a los sacerdotes en los pueblos cultos.

34. No es el fin de la formación del clero indígena poder ayudar únicamente a los misioneros extranjeros, desempeñando los oficios de menor importancia, sino que su objeto es formarles de suerte que puedan el día de mañana tomar dignamente sobre sí el gobierno de su pueblo y ejercitar en él el divino ministerio.

35. Siendo la Iglesia de Dios católica y propia de todos los pueblos y naciones, es justo que haya en ella sacerdotes de todos los pueblos, a quienes puedan seguir sus respectivos naturales como a maestros de la ley divina y guías en el camino de la salud.

36. En efecto, allí donde el clero indígena es suficiente y se halla tan bien formado que no desmerece en nada de su vocación, puede decirse que la obra del misionero está felizmente acabada y la Iglesia perfectamente establecida. Y si, más tarde, la tormenta de la persecución amenaza destruirla, no habrá que temer que, con tal base y tales raíces, zozobre a los embates del enemigo.

37. Siempre ha insistido la Sede Apostólica en que los superiores de Misiones den la importancia debida y se apliquen con frecuencia a este deber tan principal de su cargo. Prueba de esta solicitud son los colegios que ahora, como en tiempos antiguos, se han levantado en esta ciudad para formar clérigos de naciones extranjeras, especialmente de rito oriental.

38. Por eso es más de sentir que, después de tanta insistencia por parte de los Pontífices, haya todavía regiones donde, habiéndose introducido hace muchos siglos la fe católica, no se vea todavía clero indígena bien formado y que haya algunos pueblos, favorecidos tiempo ha con la luz y benéfica influencia del Evangelio, y que, habiendo dejado ya su retraso y subido a tal grado de cultura que cuentan con hombres eminentes en todo género de artes civiles, sin embargo, en cuestión de clero, no hayan sido capaces de producir ni obispos que los rijan ni sacerdotes que se impongan por su saber a sus conciudadanos. Ello es señal evidente de ser manco y deficiente el sistema empleado hasta el día de hoy en algunas partes en orden a la formación del clero indígena.

39. Con el fin de obviar este inconveniente, mandamos a la Sagrada Congregación de Propaganda Fide que apliquen las medidas que las diversas regiones reclamen, y que tome a su cuenta la fundación o, si ya están fundados, la debida dirección de seminarios que puedan servir para varias diócesis en cada región, con miras especiales a que en los Vicariatos y demás lugares de Misiones adquiriera el clero nuevo y conveniente desarrollo.

II. EXHORTACIÓN A LOS MISIONEROS

8. Tarea sublime

40. Es ya hora, amadísimos hijos, de hablaros a vosotros, cuantos trabajáis en la viña del Señor, a cuyo celo, juntamente con la propagación de la verdad cristiana, está encomendada la salvación de innumerables almas.

41. Sea lo primero, y como base de todo, que procuréis formaros cabal concepto de la sublimidad de vuestra misión, la cual debe absorber todas vuestras energías.

42. Misión verdaderamente divina, cuya esfera de acción se remonta muy por encima de todas las mezquindades de los intereses humanos, ya que vuestro fin es llevar la luz a los pueblos sumidos en sombras de muerte y abrir la senda de la vida a quienes de otra suerte se despeñarían en la ruina.

9. Evitar nacionalismos

43. Convencidos en el alma de que a cada uno de vosotros se dirigía el Señor cuando dijo: «Olvida tu pueblo y la casa de tu padre»⁽⁵⁾,

recordad que no es vuestra vocación para dilatar fronteras de imperios humanos, sino las de Cristo; ni para agregar ciudadanos a ninguna patria de aquí abajo, sino a la patria de arriba.

44. Sería ciertamente de lamentar que hubiera misioneros tan olvidados de la dignidad de su ministerio que, con el ideal y el corazón puestos más en patrias terrenas que en la celestial, dirigiesen sus esfuerzos con preferencia a la dilatación y exaltación de su patria.

45. Sería ésa la más infecciosa peste para la vida de un apóstol, que, además de relajar en el misionero del Evangelio los nervios mismos de la caridad, pondría en peligro ante los ojos de los evangelizados su propia reputación, ya que los hombres, por incultos y degradados que sean, entienden muy bien lo que significa y lo que pretende de ellos el misionero, y discernen con sagacísimo olfato si busca otra cosa que su propio bien espiritual.

46. Suponed, pues, que, en efecto, entren en la conducta del misionero elementos humanos, y que, en lugar de verse en él sólo al apóstol, se trasluzca también al agente de intereses patrios. Inmediatamente su trabajo se haría sospechoso a la gente, que fácilmente podría ser arrastrada al convencimiento de ser la religión cristiana propia de una determinada nación y, por lo mismo, de que el abrazarla sería renunciar a sus derechos nacionales para someterse a tutelas extranjeras.

47. Ved por qué han producido en Nos honda amargura ciertos rumores y comentarios que, en cuestión de Misiones, van esparciéndose de unos años a esta parte, por los que se ve que algunos

relegan a segundo término, posponiéndola a miras patrióticas, la dilatación de la Iglesia; y nos causa maravilla cómo no reparan en lo mucho que su conducta predispone las voluntades de los infieles contra la religión.

48. No obrará así quien se precie de ser lo que su nombre de misionero católico significa, pues este tal, teniendo siempre ante los ojos que su misión es embajada de Jesucristo y no legación patriótica, se conducirá de modo que cualquiera que examine su proceder, al punto reconozca en él al ministro de una religión que, sin exclusivismos de fronteras, abraza a todos los hombres que adoran a Dios en verdad y en espíritu, «donde no hay distinción de gentil y judío, de circuncisión y incircuncisión, de bárbaro y escita, de siervo y libre, porque Cristo lo es todo en todos»(6).

10. Vivir pobremente

49. El segundo escollo que debe evitarse con sumo cuidado es el de tener otras miras que no sean las del provecho espiritual. La evidencia de este mal nos ahorra el detenernos mucho en aclararlo.

50. En efecto, a quien está poseído de la codicia le será imposible que procure, como es su deber, mirar únicamente por la gloria divina; imposible que en la obra de la glorificación de Dios y salud de las almas se halle dispuesto a perder sus bienes y aun la misma vida, cuando así lo reclame la caridad.

51. Júntese a esto el desprestigio consiguiente de la autoridad del misionero ante los infieles, sobre todo si, como no sería extraño en materia tan resbaladiza, el afán de proveerse de lo necesario

degenerase en el vicio de la avaricia, pasión abyecta a los ojos de los hombres y muy ajena del Reino de Dios.

52. El buen misionero debe, pues, con todo empeño seguir también en este punto las huellas del Apóstol de las Gentes, quien, si no duda en escribir a Timoteo: «Estamos contentos, con tal de tener lo suficiente para nuestro sustento y vestido»(7), en la práctica avanzó todavía tanto en su afán de aparecer desinteresado que, aun en medio de los gravísimos cuidados de su apostolado, quiso ganarse el mantenimiento con el trabajo de sus propias manos.

11. Preparación intelectual y técnica

53. Tampoco debe descuidarse la diligente preparación que exige la vida del misionero, por más que pueda parecer a alguno que no hay por qué atesorar tanto caudal de ciencia para evangelizar pueblos desprovistos aun de la más elemental cultura.

54. Nó puede dudarse, es verdad, que, en orden a salvar almas, prevalecen los medios sobrenaturales de la virtud sobre los de la ciencia; pero también es cierto que quien no esté provisto de un buen caudal de doctrina se encontrará muchas veces deficiente para desempeñar con fruto su ministerio.

55. Cuántas veces, sin poder recurrir a los libros ni a los sabios, de quienes poder aconsejarse, se verá en la precisión de contestar a muchas dificultades en materia de religión y a consultas muy difíciles.

56. Está claro que, en estos casos, la reputación social del misionero depende de mostrarse docto e instruido, y más si se trata de pueblos

que se glorían de progreso y cultura; sería muy poco decoroso quedar entonces los maestros de la verdad a la zaga de los ministros del error.

57. Conviene, pues, que los aspirantes al sacerdocio que se sientan con vocación misionera, mientras se forman para ser útiles en estas expediciones apostólicas, se hagan con todo el acopio de conocimientos sagrados y profanos que las distintas situaciones del misionero reclamen.

58. Esto queremos, como es justo, se cumpla en las clases del Pontificio Colegio Urbano, instituido para propagar el cristianismo; en el que mandamos, además, que en adelante se abran clases en las que se enseñe cuanto se refiere a la ciencia de las Misiones (Misionología).

12. Estudio de las lenguas indígenas

59. Y ante todo, sea el primer estudio, como es natural, el de la lengua que hablan sus futuros misionados. No debe bastar un conocimiento elemental de ella, sino que se debe llegar a dominarla y manejarla con destreza; porque el misionero ha de consagrarse a los doctos lo mismo que a los ignorantes, y no desconoce cuán fácilmente, quien maneja bien el idioma, puede captar los ánimos de los naturales.

60. Misionero que se precie de diligente en el cumplimiento de su deber no deja completamente en manos de catequistas la explicación de la doctrina, que considera como una de sus principales ocupaciones, toda vez que para eso, para predicar el Evangelio, ha sido enviado por Dios a las Misiones.

61. Además, han de ocurrirle casos por su ministerio de apóstol y de intérprete de religión tan santa, en los que, por invitación o por cortesía, se verá obligado a tener que tratar con los hombres de autoridad y letras de la Misión, y entonces, ¿de qué manera conservará su dignidad si, por ignorancia de la lengua, se ve incapaz de expresar sus sentimientos?

62. Tal ha sido uno de los fines que recientemente hemos tenido a la vista cuando, para mirar por la propagación e incremento del nombre cristiano entre los orientales, fundamos en Roma una casa de estudios con el intento de que quienes habían de ejercitar el apostolado en aquellas tierras saliesen de ella provistos de la ciencia, conocimiento de la lengua y costumbres y demás requisitos que deben adornar a un buen misionero del Oriente.

63. Esta fundación nos parece de mucha trascendencia, y así aprovechamos esta oportunidad para exhortar a los superiores de los Institutos religiosos, a los que están confiadas estas Misiones, que procuren cultivar y perfeccionar en estos conocimientos a sus alumnos destinados a las Misiones orientales.

13. Santidad de vida

64. Pero quienes deseen hacerse aptos para el apostolado tienen que concentrar necesariamente sus energías en lo que antes hemos indicado, y que es de suma importancia y trascendencia, a saber: la santidad de la vida. Porque ha de ser hombre de Dios quien a Dios tiene que predicar, como ha de huir del pecado quien a los demás exhorta que lo detesten.

65. De una manera especial tiene esto explicación tratándose de quien ha de vivir entre gentiles, que se guían más por lo que ven que por la razón, y para quienes el ejemplo de la vida, en punto a convertirles a la fe, es más elocuente que las palabras.

66. Supóngase un misionero que, a las más bellas prendas de inteligencia y carácter, haya unido una formación tan vasta como culta y un trato de gentes exquisito; si a tales dotes personales no acompaña una vida irreprochable, poca o ninguna eficacia tendrá para la conversión de los pueblos, y aun puede ser un obstáculo para sí y para los demás.

67. El misionero deber ser dechado de todos por su humildad, obediencia, pureza de costumbres, señalándose sobre todo por su piedad y por su espíritu de unión y continuo trato con Dios, de quien ha de procurar a menudo recabar el éxito de sus negocios espirituales, convencido de que la medida de la gracia y ayuda divina en sus empresas corresponderá al grado de su unión con Dios.

68. Para él es aquel consejo de San Pablo: «Revestíos como escogidos que sois de Dios, santos y amados; revestíos de entrañas de compasión, de benignidad, de modestia, de paciencia»(8). Con el auxilio de estas virtudes caerán todos los estorbos y quedará llana y patente a la Verdad la entrada en los corazones de los hombres; porque no hay ninguna voluntad tan contumaz que pueda resistirles fácilmente.

14. Caridad y mansedumbre

69. El misionero que, lleno de caridad, a ejemplo de Jesucristo, trata de acrecentar el número de los hijos de Dios, aun con los paganos más perdidos, ya que también éstos se rescataron con el precio de la misma sangre divina, ha de evitar lo mismo el irritarse ante su agresividad como el dejarse impresionar por la degradación de sus costumbres; sin despreciarlos ni cansarse de ellos, sin tratarlos con dureza ni aspereza, antes bien ingeniándose con cuantos medios la mansedumbre cristiana pone a su alcance, para irlos atrayendo suavemente hacia el regazo de Jesús, su Buen Pastor.

70. Medite a este propósito aquello de la Sagrada Escritura: «¡Oh cuán benigno y suave es, Señor, tu espíritu en todas las cosas! De aquí es que los que andan perdidos, tú les castigas poco a poco; y les amonestas y les hablas de las faltas que cometen para que, dejada la malicia, crean en ti, oh Señor... Pero como tú eres el soberano Señor de todo, juzgas sin pasión y nos gobiernas con moderación suma»(9).

71. Porque ¿qué dificultad, molestia o peligro puede haber capaz de detener en el camino comenzado al embajador de Jesucristo? Ninguno, ciertamente; ya que, agradecidísimo para con Dios por haberse dignado escogerle para tan sublime empresa, sabrá soportar y aun abrazar con heroica magnanimidad todas las contrariedades, asperezas, sufrimientos, fatigas, calumnias, indigencias, hambres y hasta la misma muerte, con tal de arrancar una sola alma de las fauces del infierno.

15. Confianza en Dios

72. Con esta disposición y estos alientos siga el misionero tras las huellas de Cristo y de sus apóstoles, henchida, sí, el alma de esperanza, pero convencido también de que su confianza ha de estribar solamente en Dios.

73. La propagación de la sabiduría cristiana, lo repetimos, es toda ella obra exclusiva de Dios; pues a sólo Dios pertenece el penetrar en el corazón para derramar allí sobre la inteligencia la luz de la ilustración divina y para enardecer la voluntad con los estímulos de las virtudes, a la vez que prestar al hombre las fuerzas sobrenaturales con las que pueda corresponder y efectuar lo que por la luz divina comprendió ser bueno y verdadero.

74. De donde se deduce que si el Señor no auxilia con su gracia a su misionero, quedará éste condenado a la esterilidad. Sin embargo, no ha de dejar de trabajar con ahínco en lo comenzado, confiado en que la divina gracia estará siempre a merced de quien acuda a la oración.

16. Exhortación especial a las misioneras

75. Al llegar a este punto, no debemos pasar en silencio a las mujeres que, ya desde la cuna misma del cristianismo, aparecen prestando grandísima ayuda y apoyo a los misioneros en su labor apóstolica.

76. Sean nuestras mayores alabanzas en loor de esas vírgenes consagradas al Señor que, en tanto número, sirven a las Misiones, dedicadas a la educación de la niñez y al servicio de innumerables instituciones de caridad.

77. Quisiéramos que esta nuestra recomendación de su benemeritísima labor sirviese para infundirles nuevos ánimos en obra de tanta gloria

de la Iglesia. Y persuádanse todas de que el fruto de su ministerio corresponderá a la medida del grado de su entrega a la perfección.

III. COLABORACIÓN DE TODOS LOS FIELES

17. Urgidos por la caridad

78. Tiempo es ya de dirigir nuestra palabra a todos aquellos que, por especial gracia del Señor misericordioso, gozan de la verdadera fe y participan de los innumerables beneficios que de ella dimanar.

79. En primer lugar conviene que fijen su atención en aquella santa ley, por la que están obligados a ayudar a las sagradas Misiones entre los no cristianos. Porque «mandó (Dios) a cada uno de ellos el amor de su prójimo»⁽¹⁰⁾; mandamiento que urge con tanta mayor gravedad cuanto mayor es la necesidad que pesa sobre el prójimo.

80. ¿Y qué clase de hombres más acreedores a nuestra ayuda fraternal que los infieles, quienes, desconocedores de Dios y presa de la ceguera y de las pasiones desordenadas, yacen en la más abyecta servidumbre del demonio?

81. Por eso, cuantos contribuyeren, en la medida de sus posibilidades, a llevarles la luz de la fe, principalmente ayudando a la obra de los misioneros, habrán cumplido su deber en cuestión tan importante y habrán agradecido a Dios de la manera más delicada el beneficio de la fe.

18. La oración

82. A tres se reducen los géneros de ayuda a las Misiones, que los mismos misioneros no cesan de encarecérmolos. Es el primero, fácilmente asequible a todos, el de la oración para pedir el favor de Dios. Porque, según hemos repetido ya varias veces, vana y estéril ha de ser la labor del misionero si no la fecunda la gracia de Dios. Así lo atestigua San Pablo: «Yo planté, Apolo regó; pero Dios es quien ha dado el crecimiento»(11).

83. Sabido es que el único camino para lograr esta gracia es la humilde perseverancia de la oración, porque «cualquier cosa, dice el Señor, que pidieren, se la dará mi Padre»(12). Ahora bien, si en materia alguna, en ésta sin duda más que en otras, es imposible se frustré el efecto de la oración, ya que no hay petición ni más excelente ni más del agrado del Señor.

84. Así, pues, como Moisés, cuando luchaban los israelitas contra Hamalec, levantaba sus brazos suplicantes al cielo en la cumbre de la montaña, del mismo modo, mientras los misioneros del Evangelio se fatigan en el cultivo de la viña del Señor, todos los fieles cristianos deben ayudarles con sus oraciones.

85. Como, para este efecto, hállese ya establecida la asociación llamada «Apostolado de la Oración», queremos recomendarla aquí encarecidamente a todos los buenos cristianos, deseando que ninguno deje de pertenecer a ella, para que así, si no de obra, al menos por el celo participen de sus apostólicos trabajos.

19. Las vocaciones misioneras

86. En segundo lugar, urge la necesidad de cubrir los huecos que abre la extremada falta de misioneros, que, si siempre grande, ahora, por motivo de la guerra, preséntase en proporciones alarmantes, de manera que muchas parcelas de la viña del Señor han tenido que quedar abandonadas.

87. Punto es éste, venerables hermanos, que nos obliga a recurrir a vuestra próspera diligencia; y sabed que será la más exquisita prueba de afecto que daréis a la Iglesia si os esmeráis en fomentar la semilla de la vocación misionera, que tal vez empiece a germinar en los corazones de vuestros sacerdotes y seminaristas.

88. No os dejéis engañar de ciertas apariencias de bien, ni de meros motivos humanos, so pretexto de que los sujetos que consagréis a las Misiones serán una pérdida para vuestras diócesis, ya que, por cada uno que permitáis salga fuera de ella, el Señor os suscitará dentro muchos y mejores sacerdotes.

89. A los superiores de las Ordenes e Institutos religiosos que tienen a su cargo Misiones extranjeras les pedimos y suplicamos no dediquen a tan difícil empresa sino sujetos escogidísimos, que sobresalgan por su intachable conducta, devoción acendrada y celo de las almas.

90. Después, a los misioneros que vean son más diestros en amañarse para arrancar a los pueblos de sus falsas supersticiones, una vez que éstos vayan consolidando sus misiones, como a soldados avezados de Cristo, trasládenlos a nuevas regiones, encargando gustosos lo ya evangelizado al cuidado de otros que miren por completar lo adquirido.

91. De esta manera, al mismo tiempo que trabajan en el cultivo de una mies copiosísima, harán descender sobre sus familias religiosas las bendiciones de la divina Bondad.

20. La limosna

92. El tercer recurso, y no escaso, que reclama la actual situación de las Misiones es el de la limosna, ya que, por efecto de la guerra, se han acumulado sobre ellas necesidades sin cuento.

93. ¡Cuántas escuelas, hospitales, dispensarios y muchas otras instituciones gratuitas de caridad deshechas o desaparecidas por completo! Aquí, pues, hacemos un llamamiento a todos los corazones buenos para que se muestren generosos en la medida de sus recursos.

94. Porque «quien tiene bienes de este mundo y, viendo a su hermano en la necesidad, cierra las entrañas para no compadecerse de él, ¿cómo es posible que resida en él la caridad de Dios?»(13).

95. Así habla el apóstol San Juan cuando se trata del alivio de necesidades temporales. Pero ¿con cuánta mayor exactitud se debe observar la ley de la caridad en esta causa, donde no se trata solamente de socorrer la necesidad, indigencia y demás miserias de una muchedumbre infinita, sino también, y en primer lugar, de arrancar tan gran número de almas de la soberbia dominación de Satanás para trasladarlas a la libertad de los hijos de Dios?

21. Prioridad de las Obras Misionales Pontificias

96. Por lo cual, queremos recomendar a la generosidad de los católicos favorezcan preferentemente las obras instituidas para ayudar a las sagradas Misiones.

97. Sea la primera de éstas la llamada «Obra de la Propagación de la Fe», muchas veces elogiada ya por nuestros predecesores, y a la que quisiéramos que la Congregación de Propaganda la hiciera con sumo empeño rendir en adelante todo el ubérrimo fruto que de ella puede esperarse. Porque muy provista ha de estar la fuente principal, de donde no sólo las actuales Misiones, sino aun las que todavía estén por establecerse han de surtir y proveer.

98. Confiamos, sí, que no consentirá el orbe católico que, mientras los predicadores del error abundan en dinero para sus propagandas, los misioneros de la verdad tengan que luchar con la falta de todo.

99. La segunda obra, que también recomendamos intensamente a todos, es la de la Santa Infancia, obra cuyo fin es proporcionar el bautismo a los niños moribundos hijos de paganos.

100. Hácese esta obra tanto más simpática cuanto que también nuestros niños tienen en ella su participación; con lo cual, a la vez que aprenden a estimar el valor del beneficio de la fe, se acostumbran a la práctica de cooperar a su difusión.

101. No queremos tampoco dejar de mencionar aquí la «Obra de San Pedro», instituida con el fin de coadyuvar a la educación y formación del clero nativo en las Misiones.

102. Además, deseamos que se cumpla también lo prescrito por nuestro predecesor, de feliz memoria, León XIII, a saber: que en el día de la Epifanía del Señor se haga en todas las Iglesias del mundo la colecta «para redimir esclavos en Africa» y que se remita

íntegramente el dinero recaudado a la Sagrada Congregación de Propaganda(14).

22. La Unión Misional del Clero

103. Pero, para que estos nuestros deseos lleguen a verificarse con la más segura garantía y éxito halagador, debéis de un modo especial, venerables hermanos, organizar vuestro clero en punto de Misiones.

104. En efecto: el pueblo fiel siente propensión innata a socorrer con largueza las empresas apostólicas; y así, ha de ser obra de vuestra diligencia saber encauzar en bien y prosperidad de las Misiones ese espíritu de liberalidad.

105. Para el logro de esto, sería nuestro deseo se implantase en todas las diócesis del mundo la «Unión Misional del Clero», sujeta en todo a la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, a la que por nuestra parte hemos otorgado cuantas atribuciones necesita su perfecto funcionamiento.

106. Apenas nacida en Italia, se ha extendido ya por otras varias regiones, y, objeto juntamente de nuestra complacencia, florece al amparo de no pocos favores pontificios.

107. Y con razón: porque su carácter cuadra perfectamente con el influjo que debe ejercer el sacerdote, ya para despertar entre los fieles el interés por la conversión de los gentiles, ya para hacerles contribuir a las obras misionales, que llevan nuestra aprobación.

CONCLUSIÓN

108. He aquí, venerables hermanos, lo que he creído deber escribiros sobre la difusión del catolicismo por toda la tierra.

109. Ahora bien: si cada uno cumpliera con su obligación como es debido, lejos de la patria los misioneros y en ella los demás fieles cristianos, abrigamos la confianza de que presto tornarían las Misiones a reverdecer llenas de vida, repuestas ya de las profundas y peligrosas heridas que les han ocasionado la guerra.

110. Y cual si repercutiese aún en nuestros oídos aquella palabra del Señor: «¡Guía mar adentro!»⁽¹⁵⁾, dicha a San Pedro, a los ardorosos impulsos de nuestro corazón de padre, sólo ansiamos conducir a la humanidad entera a los brazos de Jesucristo.

111. Porque la Iglesia siempre ha de llevar entrañado en su ser el espíritu de Dios, rebosante de vida y fecundidad; ni es posible que el celo de tantos varones, que han fecundado y aún fecundan con sus sudores de apóstol las tierras por conquistar, carezca de su fruto natural.

112. Tras ellos, inducidos sin duda por su ejemplo, surgirán después nuevos escuadrones que, merced a la caritativa munificencia de los buenos, engendrarán para Cristo una numerosa y gozosa multitud de almas.

113. Secunde los anhelos de todos la excelsa Madre de Dios y Reina de los Apóstoles, e impetre la difusión del Espíritu Santo sobre los pregoneros de la fe.

114. Como augurio de tanta gracia y en prenda de nuestro amor, os otorgamos a vosotros, venerables hermanos, y a vuestro clero y pueblo, amantísimamente, la apostólica bendición.

Dado en Roma, en San Pedro, el 30 de noviembre de 1919, sexto año de nuestro pontificado.

Notas

1. Mc 16,15.
2. Mc 16,20.
3. Sal 18,5.
4. Flp 1,18.
5. Sal 44, 11.
6. Col 3,11.
7. 1 Tim 6,8.
8. Col 3,12.
9. Sab 12, 1-2; 12,18.
10. Eclo 17,12.
11. 1 Cor 3,6.
12. Mt 18,19.
13. 1 Jn 3,17.
14. 20 de noviembre de 1890. Cf. Collectanea n.1943.
15. Lc 5,4.

EL REPARTO DE ÁFRICA Y LA CONFERENCIA DE BERLÍN (1885-1886)

África es en el siglo XIX el continente en el que confluyen, de forma conflictiva, las apetencias de todas las potencias colonizadoras; es el continente del reparto, no exento de tensiones. En África se instalan ingleses y franceses, grandes del imperio, pero también belgas, alemanes, italianos, portugueses y españoles. En 1880 los europeos ocupaban únicamente una serie de posiciones costeras; en 1914 está totalmente repartido entre las potencias europeas y sólo subsisten dos Estados independientes: Liberia y Etiopía. En la complicada historia del reparto podemos encontrar algunos lineamientos:

- a) La ocupación se inicia desde la costara, y desde éstas se penetra hacia el interior. El objetivo ideal sería alcanzar la costa opuesta y formar un imperio continuo, ambición que sólo estuvo a punto de conseguir Inglaterra.
- b) Aspecto legal. ¿Es el descubrimiento o la ocupación efectiva la que otorga derecho de explotar un territorio? La Conferencia de Berlín de 1885 se inclina por la ocupación, lo que acelera el ritmo de la colonización y la aparición apresurada en el mapa africano de los países que todavía no habían iniciado la formación de un Imperio.
- c) Penetración por los valles de los ríos. Con la ocupación del valle se considera que se tiene derecho a la ocupación de la cuenca entera y a la formación de una colonia sobre ella. Es el caso del Nilo y del Congo.

d) La ocupación es paulatina, casi lenta. Al principio no se piensa en colonias, sino en factorías, en bases costeras de aprovechamiento. La doctrina imperialista es tardía, se forma tras la ocupación real de las primeras colonias.

e) La clave de la ocupación africana está en Egipto y en el valle del Nilo. Aunque hubo problemas complicados, como el Congo, la base de todos los planteamientos es la defensa inglesa del valle del Nilo y el intento francés de llegar a él. En general, todos quieren llegar al Nilo, tanto si parten del Atlántico como del Indico.

La complejidad del reparto de África quedó reflejada en el Acta de la **Conferencia de Berlín**, en la que se habla de territorios, pero también el tema de *"la libertad de comercio en la cuenca del Congo y de navegación en el Níger"*, así como la protección a los viajeros y misioneros en el ejercicio de su actividad.



EJES DE LA COLONIZACIÓN DE AFRICA

La costa mediterránea

La costa mediterránea parece ser una zona reservada a Francia hasta la aparición de los ingleses en Suez. Los franceses han iniciado la ocupación de la costa argelina en 1830. Será una colonia de poblamiento: en 1870 viven en Argelia 250.000 franceses y en 1914 ya 800.000. Sobre Túnez se volcaban las apetencias francesas, inglesas —tras la construcción del canal de Suez— y alemanas. Son los franceses los que consiguen instalar una especie de protectorado (la doctrina del protectorado priva al protegido de autogobierno).

Suez y el valle del Nilo

La presencia de los ingleses en Suez se produce cuando, en 1878, Egipto no puede pagar los intereses de las acciones inglesas y francesas del Canal y se ve obligado a confiar la gestión de sus finanzas a las dos potencias europeas. Tras el desembarco de Wolseley se da la ocupación militar del país por parte de los ingleses, con la ficción de ayudar a la administración egipcia. Posteriormente a los ingleses avanzarán hacia el Sur, a lo largo del valle del Nilo

Vías de penetración en la costa occidental

En la costa occidental tres grandes ríos señalan la penetración de tres países: por el Congo se expansionan los belgas, que heredan los derechos de la sociedad internacional —presidida por el rey Leopoldo II— que ha explorado la zona; los franceses remontan el Senegal; los ingleses el Níger. Las cuencas del Senegal y el Níger no plantean problemas.

No ocurre lo mismo con el Congo, en cuya orilla derecha se ha establecido los franceses, y en cuya desembocadura los portugueses han instalado el enclave de Cabinda. La complejidad de la colonización en el Congo provoca la convocatoria del **Congreso de Berlín (1885)**, en el que se determina la existencia de un Estado libre del Congo —en realidad controlado por los belgas—, se delimita la zona francesa, en la orilla derecha, y se dibuja otra zona que quedará bajo control internacional.

Después del Congreso la mayor actividad en la costa Oeste es la francesa. En la costa oriental africana no existían grandes Estados en tierra firme, ni tampoco un comercio intenso, a excepción del marfil, que era transportado por esclavos. Por este motivo, Inglaterra no deseaba establecer en Zanzíbar un protectorado británico. Pero la presencia alemana, representada por la Compañía Alemana del África Oriental, incita a los ingleses a defender sus bases y a declarar que los puertos de Mombasa y Zanzíbar son vitales para las comunicaciones con la India. Ante esta situación, se dividen en el año 1886 la tierra firme, el Norte para los ingleses, el Sur para los alemanes.

Es la hora de los italianos, resagados en comparación con los anteriores, se expansionan hacia Eritrea y posteriormente hacia Etiopía, lo que provoca el recelo de los ingleses ante la aproximación al valle del Nilo. Los italianos son obligados a detener su avance, aunque se les reconoce, como compensación, la posesión de una parte del territorio somalí.

Conflicto anglo-francés

Todavía existía en África una zona sin ocupar, el Sudán. Los franceses avanzan hacia el Sudán desde el Oeste, los ingleses desde el Norte y el Sur. En Fachoda se encuentran los ejércitos franceses e ingleses. La retirada del francés Marchand permite el control del valle del Nilo exclusivamente por los ingleses y la constitución de un imperio casi continuo, Norte-Sur, como soñaba Cecil Rhodes, de El Cairo a El Cabo, únicamente interrumpido por el África Oriental Alemana.

Reparto consumado

África ha sido ya totalmente repartida; los ingleses se han llevado la mejor parte: el valle del Nilo con su algodón y el Sur del continente con su oro y diamantes, dos zonas que tienen además el valor estratégico de apoyos en las dos rutas de la India. Francia ha constituido un imperio sólido en la zona occidental. Los belgas han podido reservarse una colonia de inmensas riquezas. Los portugueses se han establecido en Angola y Mozambique, pero no han podido unirlos por rutas terrestres, por la presencia inglesa en Rhodesia; es un conflicto similar al de Fachoda, el cruce de un imperio que intenta extenderse de Oeste a Este con otro que lo hace de Norte a Sur.



**Fragmento del Acta General de la Conferencia de Berlín,
febrero de 1885.**

En nombre de Dios todopoderoso.

Su majestad el Rey de España; S.M. el Emperador de Alemania, Rey de Prusia; S.M. el Emperador de Austria, Rey de Bohemia, etc. (...)

Deseando establecer en un espíritu de entendimiento mutuo, las condiciones más favorables al desarrollo del comercio y de la civilización en determinadas regiones de África, y asegurar a todos los pueblos las ventajas de la libre navegación por los principales ríos africanos que desembocan en el océano Atlántico; deseosos, por otra

parte, de prevenir los malentendidos y las disputas que pudieran suscitar en el futuro las nuevas tomas de posesión efectuadas en las costas de África y preocupados, al mismo tiempo por los medios de aumentar el bienestar moral y material de las poblaciones indígenas, han resuelto (...):

1º Declaración relativa a la libertad de comercio en la cuenca del Congo, sus desembocaduras y países circunvecinos, con disposiciones relativas a la protección de los indígenas, de los misioneros y de los viajeros, y a la libertad religiosa.

2º Declaración referente a la trata de esclavos y las operaciones que por tierra o por mar proporcionan esclavos para la trata.

3º Declaración relativa a la neutralidad de los territorios comprendidos en la cuenca convencional del Congo.

4º Acta de navegación del Congo.

5º Acta de navegación del Niger.

6º Declaración que establece en las relaciones internacionales reglas uniformes respecto a las ocupaciones que en adelante puedan verificarse en las costas del continente africano.

Artículo 34. Toda potencia que en lo sucesivo tome posesión de un territorio situado en la costa del continente africano, pero fuera de sus posesiones actuales, o que no poseyendo ninguno hasta entonces, llegase a adquirirlo, así como toda potencia que se haga cargo en aquélla de un protectorado, acompañará el Acta respectiva de una notificación dirigida a las restantes potencias firmantes de la presente

Acta, con objeto de ponerlas en condiciones de hacer valer sus reclamaciones, si hubiese lugar a ellas.

Artículo 35. Las potencias firmantes de la presente Acta reconocen la obligación de asegurar, en los territorios ocupados por ellas en la costa del continente africano, la existencia de una autoridad suficiente para hacer respetar los derechos adquiridos y, llegado el caso, la libertad de comercio y de tránsito en las condiciones en que fuese estipulada.”

Estadística (Diócesis de Bafang)

Año	Católicos	Población total	Porcentaje Católicos	Sacerdotes diocesanos	Sacerdotes religiosos	Sacerdotes totales	Católicos por sacerdote	Diáconos permanentes	Religiosos	Religiosas	Parroquias
2012	131,475	252,284	52,1%	31		31	4,241			11	31

Estadística (Diócesis de Nkongsamba)

Año	Católicos	Población total	Porcentaje Católicos	Sacerdotes diocesanos	Sacerdotes religiosos	Sacerdotes totales	Católicos por sacerdote	Diáconos permanentes	Religiosos	Religiosas	Parroquias
1970	104,882	508,000	20,6%	21	24	45	2,330		52	58	27
1980	182,292	365,000	49,9%	24	18	42	4,340		37	38	33
1990	270,650	663,500	40,8%	43	9	52	5,204		20	47	50
1999	315,000	896,115	35,2%	60	8	68	4,632		28	47	40
2000	315,000	896,115	35,2%	65	9	74	4,256		29	47	40
2001	316,632	897,908	35,3%	65	11	76	4,166		14	15	40
2002	319,170	908,867	35,1%	65	13	78	4,091		16	24	56
2003	310,817	994,833	31,2%	69	10	79	3,984		15	53	51
2004	319,549	667,268	47,9%	66	9	75	4,260		15	51	52
2011	365,000	768,000	47,5%	84	11	95	3,842		40	60	79
2012	192,547	707,716	27,2%	64	10	74	2,601			56	71

ESTADÍSTICAS

Estadística (Diócesis de Bafoussam)

Año	Católicos	Población total	Porcentaje Católicos	Sacerdotes diocesanos	Sacerdotes religiosos	Sacerdotes totales	Católicos por sacerdote	Diáconos permanentes	Religiosos	Religiosas	Parroquias
1980	156,500	921,000	17.0%	19	21	40	3,912		26	76	26
1990	233,000	1,164,000	20.0%	35	20	55	4,236		23	84	27
1999	262,035	1,590,700	16.5%	58	24	82	3,196		31	97	41
2000	266,200	1,610,000	16.5%	63	25	88	3,025		41	119	41
2001	269,000	1,629,000	16.5%	69	24	93	2,892		70	69	50
2002	300,000	1,600,000	18.8%	73	21	94	3,191		53	146	51
2003	300,000	1,600,000	18.8%	74	24	98	3,061		66	147	51
2004	300,000	1,800,000	16.7%	78	25	103	2,912		82	141	63
2006	310,800	1,864,000	16.7%	83	26	109	2,851		62	170	67
2012	291,000	2,249,000	12.9%	97	34	131	2,221		79	196	79

Fuente: catholic-hierarchy

OBISPOS PASADO Y PRESENTE.

Diócesis de Nkongsamba

- Gerhard (Thomas) Lennartz, S.C.I. † (29 de abril 1914 Nombrado - 1919 Resignado)
- Joseph Donatien Plissonneau, S.C.I. † (07 de febrero 1920 Nombrado - 1930 Resignado)
- Pablo Bouque, S.C.I. † (28 de octubre 1930 Nombrado - 14 de septiembre 1955 Nombrado Obispo de Nkongsamba)
- Albert Ndongmo † (16 de junio 1964 Nombrado - 29 de enero 1973 Resignado)
- Thomas Nkuissi † (15 de noviembre 1978 Nombrado - 21 de noviembre 1992 Resignado)
- Dieudonné Watio (01 de abril 1995 Nombrado - 05 de marzo 2011 Nombrado Obispo de Bafoussam)
- Dieudonné Espoir Atangana (26 de mayo 2012 Nombrado -)

Diócesis de Bafoussam

- Denis Ngande † (05 de febrero 1970 Nombrado - 28 de febrero 1978 Fallecida)
- André Wouking † (15 de marzo 1979 Nombrado - 27 de noviembre 1998 Nombrado Arzobispo de Yaoundé)
- Joseph Atanga, S.J. (22 de junio 1999 Nombrado - 03 de diciembre 2009 Nombrado Arzobispo de Bertoua)
- Dieudonné Watio (05 de marzo 2011 Nombrado -)

Diócesis de Bafang

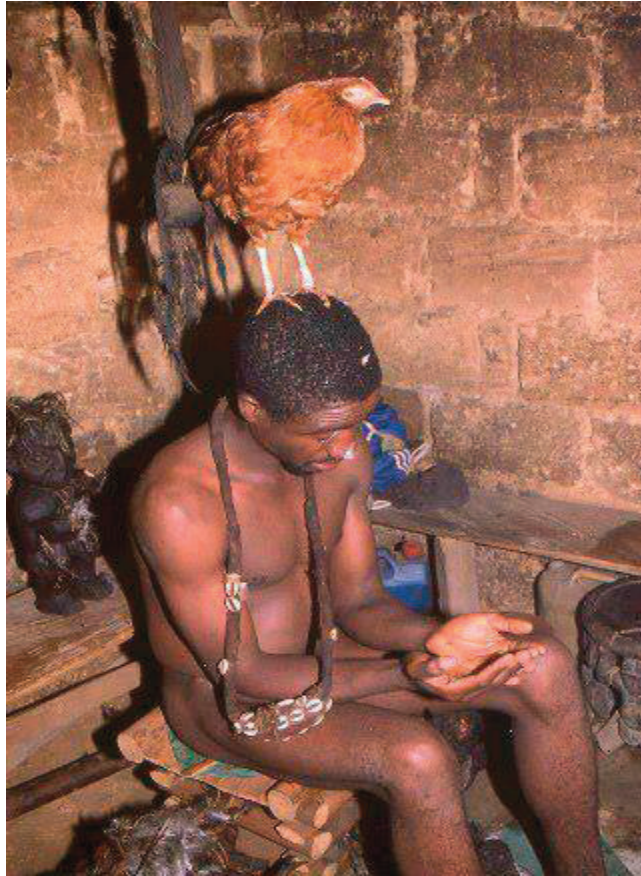
- Abraham Boualo Kome (26 de mayo 2012 Nombrado -)

IMAGENES DEL PUEBLO BAMILEKÉ



Le chef de Bana et ses grands serviteurs (1955).

Un rey Bamileké con sus siervos.



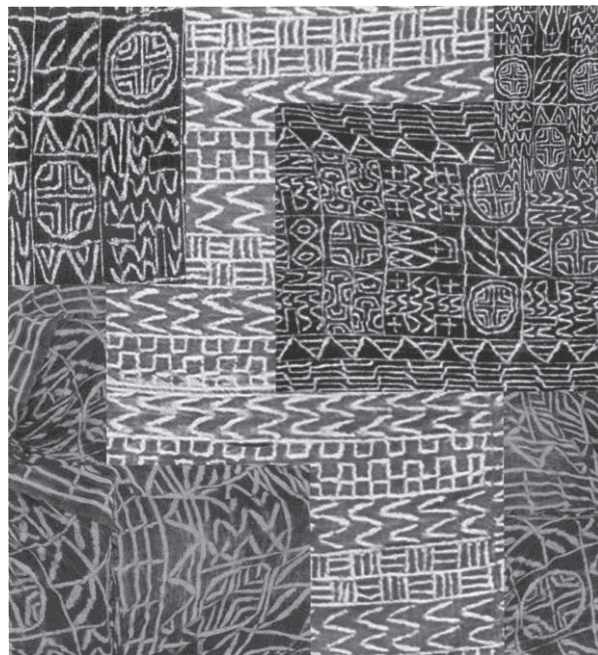
Culto a los Antepasados.



Un rey Bamileké.



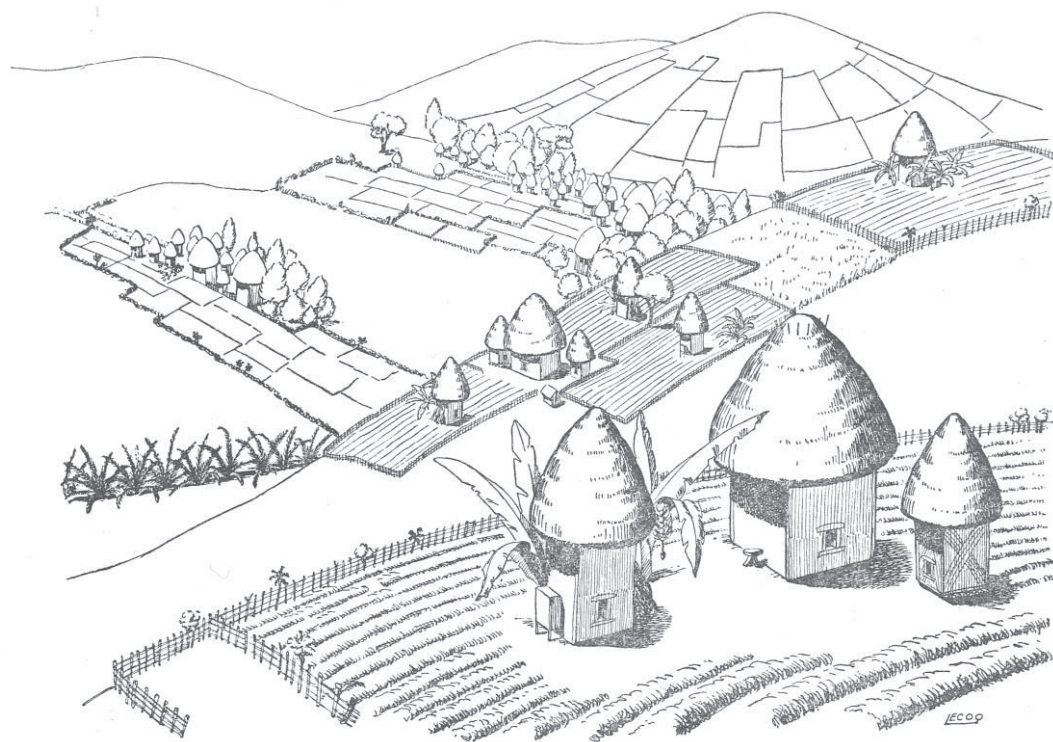
El "Ndidum", fruto que se utiliza en la religión tradicional Bamileké como ofrenda a las divinidades.



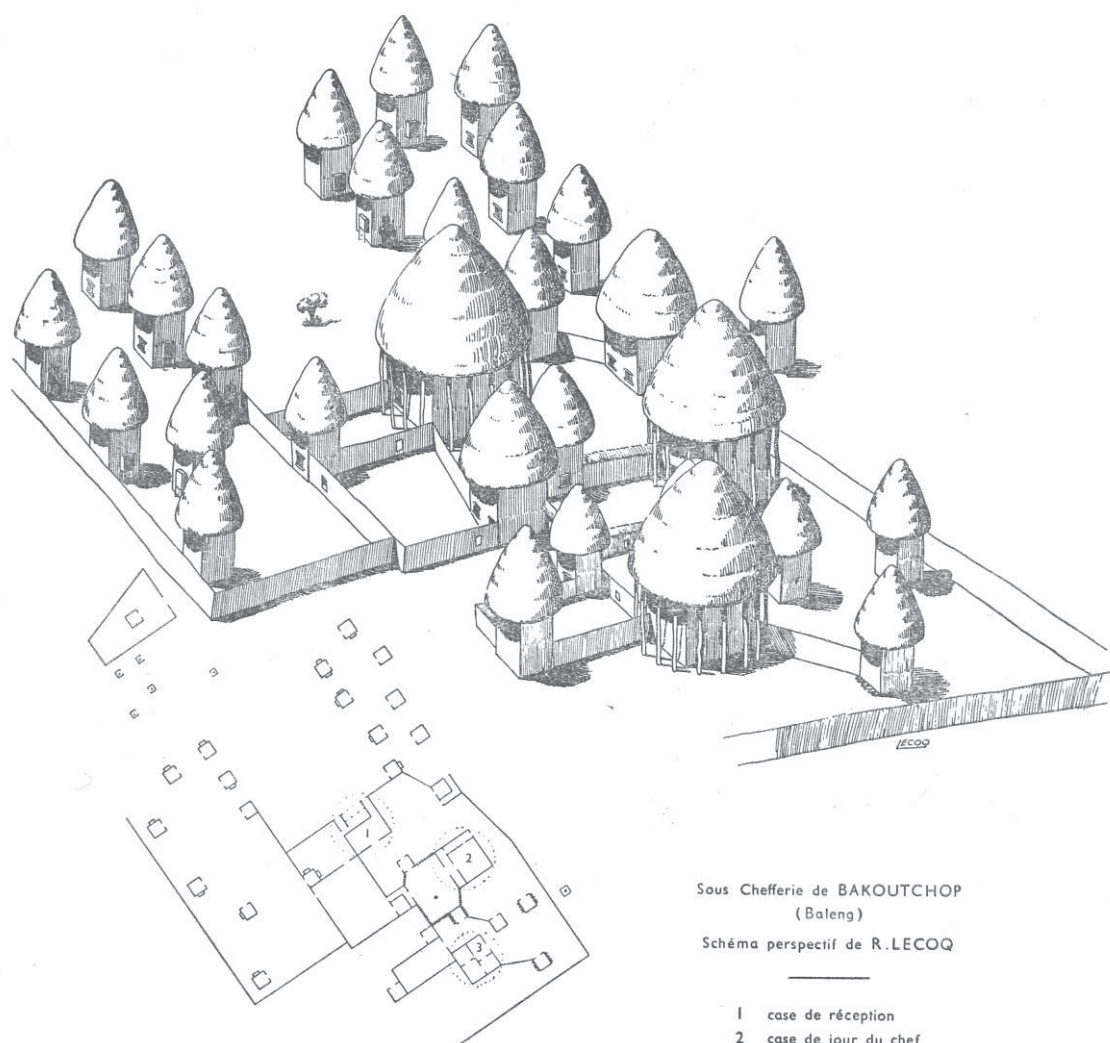
El Ndop, tela tradicional Bamileké.



Mezcla curiosa de cristiano y de pagano. A la izquierda, de bajo a arriba: Adam y Eva antes del pecado; Satanás y la serpiente; Adam y Eva cometen el pecado, aquí Eva coge su sexo; dos demonios atropellados por el Cristo en cruz encuadrado por las mujeres santas. Pero allí se para la influencia cristiana; a la derecha, el escultor repite los temas ancestrales.








En el primer plano, la concesión de un monógamo, con su casa, la de su mujer y un granero. En el segundo plan, la concesión de un polígamo; su casa, las de sus mujeres y los graneros.



Casa de un rey bamileké.

1- Casa de recepción, 2-Casa del día. 3-Habitación.

-  *Casa de mujer.*
-  *Casa de servidor.*
-  *Granero.*
-  *Lugar del culto.*
-  *Árbol sagrado.*



Pierre Messmer, alto comisario francés en Camerún de 56 a 58 (tercero desde la izquierda) y Mauricio Delauney (segundo desde la izquierda) saluda a los reyes tradicionales Bamileké (1957-1958).



Los fundadores del Unión de la Población de Camerún (UPC): De la izquierda hacia la derecha, Ruben Um Nyobe (el líder), matado en la selva el 13 de septiembre de 1958. Félix Moumié (médico), envenenado en Ginebra en octubre de 1960. Ernesto Ouandié (profesor), fusilado el 15 de enero de 1971.



Reunión de los Vicarios apostólicos de Camerún.



Los soldados franceses exhibiendo cabezas de los nacionalistas cameruneses de UPC.

ARTE BAMILEKE



Un hombre sobre su cabello. El jefe de viaje.



Un hombre con arma y un cráneo.



Un hombre de una sociedad secreta: "Kem dje".



Un hombre en cuchillas cogiendo las rodillas: un preso.



Un soldado disparando al suelo, baile funeral.



Un hombre con un instrumento de música.



Una mujer con una mano en la boca y otra bajo el vientre: actitud de respeto.



Dos adúlteros atados juntos.



Un hombre sin manos, signo de castigo por un crimen.



Un jefe con su tótem.



La pantera: "Nom' n'gwi".



El búfalo: "Nia".



El elefante: "Nom' So".



La serpiente.



La serpiente.



El mono: "Mbe tchuo".



El Caimán: "N'gô".



El lagarto.



El camaleón: "Tche Yan".



El camaleón: "Tche Yan".



El sapo: "Te tuo".



La serpiente.



La tortuga: "Tche man kuo".



La araña: "Ngom si".